

PSIKOLIBRO

PSIKOLIBRO



Anunció para este año que hablaría sobre la transferencia, sobre su disparidad subjetiva. Este no es un término que elegí fácilmente. Hace hincapié en algo que va más allá de la simple noción de disimetría entre los sujetos. Plantea, en el título mismo, se insurrecciónа, si puedo decirlo, desde el principio contra la idea de que la intersubjetividad por sí sola pueda proveer el marco en el cual se inscribe el fenómeno. Existen palabras más o menos cómodas, según las lenguas. Es realmente, del término .... de la imparidad(1) subjetiva de la transferencia, de lo qué ella contiene de impar(2), esencialmente, que busco algún equivalente.

No existe término, aparte del término mismo de imparidad que sea empleado en francés para designarla. En su pretendida situación, también dice mi título, indicando por ello alguna referencia a este esfuerzo de estos últimos años en él análisis, para organizar, en torno de la noción de situación, lo que acontece en la cura analítica.

La pretendida palabra misma, está ahí para decir también que me inscribo en vano (en faux), al menos, en una posición correctiva, con relación a este esfuerzo. No creo que pueda decirse del análisis, lisa y llanamente que allí hay una situación, o incluso, es una muy falsa, situación.

Todo aquello que se presenta como técnica, uno mismo debe inscribirse como referido a estos principios a esta investigación de los principios que ya se evoca en la indicación de esas diferencias, y para decirlo de una vez, en una justa topología en una rectificación de aquello que se trata , que está comunmente implicado en el uso que a diario, hacemos teóricamente de la noción de transferencia, vale decir de algo, en resumidas cuentas, que se trata de referir a una experiencia que conocemos muy bien, sin embargo, al menos, tanto más cuánto que por alguna razón hemos practicado la experiencia psicoanalítica.

Advierto que puse mucho tiempo en llegar al corazón de nuestra experiencia. Según el punto en que está fechado este seminario, que es aquél en el cual guía a un cierto número de ustedes desde hace varios años, según la fecha en la que se le hace comenzar, es en el octavo o décimo año cuando abordo la transferencia. Pienso que ustedes verán que esta larga demora no era sin razón.

Comencemospues. Al principio(3). Cada uno se atribuye el remitirme a alguna paráfrasis de la fórmula al principio era el verbo. Am Anfang war die Tat dice otro, y para un tercero, ante todo(4), vale decir al principio del mundo humano, ante todo era la praxis. He aquí tres enunciados que, en apariencia, son incompatibles.

La verdad, por lo que se refiere a lo que importa desde el lugar en que estamos para resolverlo, es decir, de la experiencia psicoanalítica, lo que cuenta no es su valor de enunciado, sino —si puedo decirlo— su valor de enunciación, o aún de anuncio, quiero decir esto en lo que hacen aparecer al ex nihilo propio de toda creación, y muestran su ligazón(5) íntima con la evocación de la palabra. A este nivel, evidentemente, todos manifiestan que entran en el primer enunciado, al principio era el verbo. Si evoco esto es para diferenciar lo que digo, ese punto del cual voy a partir para afrontar este término, el más opaco, este núcleo de nuestra experiencia que es la transferencia.

Tengo la intención de partir, quiero partir, voy a tratar, comenzando con toda la torpeza necesaria, de partir hoy, en torno de esto; que el término "al principio" posee ciertamente otro sentido. Al principio de la experiencia analítica recordémoslo fue el amor. Ese comienzo es otra cosa que esta transferencia, en sí misma de la enunciación, que daba su sentido a las fórmulas de hace poco tiempo. Es un comienzo denso, un comienzo confuso. Aquí, es un comienzo no de creación sino de formación, y volveré a ello más adelante, al punto histórico donde nace el encuentro de un hombre y de una mujer, de Joseph Breuer y de Ana O ...en la observación inaugural de los *Studien Über Hysterie* donde nace lo que es ya el psicoanálisis, lo que Ana O bautizó con el término de Talking cure o también con el de limpieza de chimenea (chimney sweeping).

Y quiero antes de volver a esto, recordar un momento, para aquellos que no estaban presentes el año pasado, algunos de los términos en torno a los cuales giró nuestra exploración de lo que denominé la ética del psicoanálisis.

Lo que el año pasado quise explicar en presencia de ustedes, es, si puede decirse, para referirse al término creación que di hace un momento, la estructura creacionista del ethos (escritura en giego(6)) humano como tal. El ex nihilo que subsiste en su corazón, que hace, para emplear el término de Freud, el núcleo de nuestro ser. Kern unseres Wesen. Quise mostrar que este ethos se envuelve alrededor de este ex nihilo como subsistiendo en un vacío impenetrable

Para abordarlo, para designar este carácter impenetrable, comencé, ustedes lo recuerdan, por una crítica cuyo fin consistía en rechazar expresamente lo que ustedes me permitirán llamar —al menos aquéllos que me han escuchado lo admitirán, la schwärmerei de Platón.

Schwärmerei en alemán, para aquellos que no lo saben, significa ensoñación, fantasma

PSIKOLIBRO

(phantasma), dirigido hacia algún entusiasmo, y más especialmente, hacia algo que se sitúa o se dirige hacia la superstición, en resumen, la notación crítica en el orden de la orientación religiosa que es agregada por la historia. En los textos de Kant, el término schwärmerei tiene netamente esta inflexión.

Lo que llamo schwärmerei de Platón, es haber proyectado sobre lo que llamo el vacío impenetrable, la idea de bien supremo. Digamos que simplemente se trata de indicar un camino recorrido, con más o menos buen éxito, seguramente, con una intención formal, traté de proseguir lo que resulta de ese rechazo de la noción platónica de bien supremo que ocupa el centro de nuestro ser.

Sin duda, para reunir nuestra experiencia, más con objetivos críticos, procedí en parte de lo que puede llamarse la conversión aristotélica con relación a Platón, mostrando, a partir de Aristóteles, que sin ninguna duda, en el plano ético está para nosotros superado, pero en el punto en el que nos encontramos, al tener que mostrar el destino histórico de las nociones éticas a partir de Platón, sin duda, la referencia aristoteliana, la Etica a Nicómaco es esencial.

Es difícil seguir lo que ella contiene, con paso decisivo en la edificación de una reflexión ética, no ver que, por más que mantenga esta noción de bien supremo cambia profundamente su sentido haciéndola consistir, por un movimiento de reflexión inversa, en la contemplación de los astros, esta esfera, la más exterior del mundo de un existente absoluto, increado, incorruptible del que es justamente porque para nosotros es decisivamente volatilizada en el polvo de las galaxias, que es el último término de nuestra investigación cosmológica, cuando uno puede tomar la referencia aristotélica como punto crítico de lo que está en la tradición antigua, en el punto al que llegamos, la noción de bien supremo.

Por este paso fuimos conducidos entre la espada y la pared(7) como siempre, entre la espada y la pared, desde que una reflexión ética trata de elaborarse, es que necesitamos o no, asumir aquélla de lo cual jamás pudo librarse la reflexión ética, el pensamiento ético, a saber que sólo a partir de eso existe un bueno, good, god el placer.

Nos queda por investigar él principio del ver das (sic), que es el principio del actuar bien, y lo que él infiere permite decir que quizás, no es la Ab, la acción buena, aún cuando fuese llevada al poder kantiano de la máxima universal.

Si debemos tomar en serio la denunciación freudiana de la falacia de esas satisfacciónes llamadas morales, por más que allí se disimule una agresividad que realiza esta hazaña de sustraer a quien la ejerce su goce, repercutiendo continuamente su mala acción en sus partenaires sociales, hecho que indican estas largas condicionales, circunstanciales, es exactamente ...el equivalente del Malestar en la cultura en la obra de Freud.

Uno debe preguntarse por qué medios operar honestamente con los deseos. Es decir, cómo preservar con este acto en el que habitualmente encuentra más bien su colapso que su realización, el deseo, y que, en la mejor hipótesis no lo representa, al deseo, que su hazaña, su gesta heroica, preservar —dije— del deseo, a este acto, hecho que puede llamarse una relación simple o salubre.

No hay que andarse con rodeos sobre lo que quiere decir salubre en el sentido de la experiencia freudiana, esto quiere decir liberado, lo más liberado posible de esta infección que a nuestros ojos —mas no solamente a nuestros ojos— a los ojos, desde siempre, tan pronto como se abren a la reflexión ética, esta infección que es el fondo de cualquier establecimiento social como tal.

Esto supone, seguramente, que el psicoanalista en su manual operatorio incluso, no respeta lo que llamaré esta nube(8) esta catarata recientemente inventada, esta llaga moral, esta forma de ceguera que constituye cierta práctica desde el punto de vista sociológico. No me extenderé sobre eso. E incluso para recordar lo que pudo presentificar a mis ojos semejante encuentro reciente de aquélla en lo que desemboca el vacío, escandaloso a la vez, esta especie de búsqueda que pretende reducir una experiencia como la del inconsciente con referencia a dos, tres, incluso cuatro modelos llamados sociológicos —mi irritación, que fue grande, debo decir que cayó, pero dejaré a los autores de tales ejercicios, au pont aux dames(9), que quieran realmente recogerlos.

Es muy cierto también que al hablar en estos términos de la sociología no hago referencia a esta especie de meditación en la que se sitúa la reflexión de un Lévy-Strauss, por más que —consulten su discurso inaugural en el Colegio de Francia— a ella se refiere expresamente, en lo que concierne a las sociedades, a una meditación ética sobre la práctica social. La doble referencia a una norma cultural más o menos míticamente situada en el neolítico, a la meditación de política de Rousseau por otra parte, allí es suficientemente indicativa. Pero dejemos, esto no nos concierne.

Recordaré solamente, que es por el camino de la referencia propiamente ética que constituye la reflexión salvaje de Sade, que es en los caminos insultantes del goce sadianista cuando les mostré uno de los accesos posibles a esta frontera propiamente trágica donde se sitúa el oberland freudiano. Que es en el seno de lo que algunos de ustedes han bautizado el "entre-dos-muertes", término más exacto para designar el campo donde se articula expresamente como tal, todo aquélla que sucede en el universo propio dibujado por Sófocles, —y no solamente en la aventura de Edipo Rey— donde se sitúa este fenómeno del que creo poder decir que hemos introducido una localización en la tradición ética, en la reflexión sobre los motivos y las motivaciones del bien. Esta localización, por más que la haya designado propiamente como siendo la de la belleza en tanto que adorna, tiene por función constituir la última barrera antes de este acceso a la cosa última, a la cosa mortal, a ese punto al que llegó para hacer su última confesión, la meditación freudiana con el término de pulsión de muerte.

Les pido perdón por haber creído tener que trazar, aunque en forma abreviada pero realizando un largo rodeo, este breve resumen de lo que hemos dicho el año pasado. Era necesario este rodeo para recordar al comienzo de lo que vemos a tener que decir, que el término en el que nos detuvimos concierne a la función de la belleza porque no tengo necesidad —pienso— para la mayoría de ustedes, de evocar lo que constituye ese término bello y belleza en este punto de la inflexión de lo que llamé la schwärmerei platónica, que provisoriamente les ruego, a título de hipótesis, considerar ... a nivel de una aventura si no psicológica, al menos individual, considerar el efecto del duelo que bien puede decirse inmortal dado que es la fuente misma de lo que se articuló desde nuestra tradición sobre la

PSIKOLIBRO

idea de inmortalidad, del duelo inmortal de aquél que encarna esta apuesta de sostener su pregunta, que no es la pregunta de alguien que habla, al punto en que él, aquél, la recibía a esta pregunta, de su propio demonio (daimoò) según nuestra fórmula, bajo una forma invertida: he nombrado a Sócrates.

Sócrates, así, puesto en el origen, digámoslo ya, de la más prolongada transferencia —lo que daría a esta fórmula todo su peso— que haya conocido la historia. Pues se los digo ya, tengo la intención de hacerla sentir, el secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que este año diremos sobre la transferencia.

Este secreto Sócrates lo ha confesado. Pero, no es por haber sido confesado que un secreto deja de ser un secreto. Sócrates pretende no saber nada salvo saber reconocer qué es el amor, y nos dice —paso al testimonio de Platón, especialmente en el Lysis— saber reconocer infaliblemente, donde él los encuentra, donde está el amante y dónde está el amado. Creo que en el párrafo 204.

Son múltiples las referencias de esta referencía de Sócrates al amor. Y ahora, henos aquí nuevamente en nuestro punto de partida por más que tenga hoy, la intención de acentuarlo. Por más púdico o más inconveniente que sea el velo que se mantiene semi-apartado sobre este accidente inaugural que impidió al eminente Breuer dar la primera experiencia, a pesar de ello, sensacional, de la Talking cure y su resultado, lo cual quiere decir que es muy evidente que este accidente era una historia de amor, que esta historia de amor, no haya existido solamente por parte de la paciente tampoco esto no es absolutamentedudoso.

No basta decir, bajo las formas de estos términos exquisitamente retenidos, que son los nuestros, como lo hace Jones en la página tal de su primer volumen de la biografía de Freud, que seguramente Breuer debió ser la víctima de lo que llamemos, dice Jones, una contratransferancia un poco marcada. Es bien evidente que Breuer amó a su paciente. Como prueba más evidente de ello sólo vemos aquélla que, en semejante caso, es una solución muy burguesa: el retorno al fervor conyugal, a raíz de esto reanimado, el viaje a Venecia, con también por resultado lo que Jones nos dice, a saber el fruto de una nueva hijita se agrega a la familia, de la que Jones, con bastante tristeza a este respecto, nos indica que el fin, muchos años más tarde, debía confundirse con la erupción catastrófica de los nazis en Viena.

No hay que ironizar sobre estas clases de accidentes, si no se está bien seguro de lo que ellos parecen presentar como típico con relación a cierto estilo particular de las relaciones llamadas burguesas con el amor, con esa necesidad, esa necesidad de un despertar para con esa incuria del corazón que armoniza tan bien con el tipo de abnegación en el que se instala el deber burgués...

Esto no es lo importante, pero poco importa que haya resistido o no. Lo que más bien debemos bendecir en este momento, es el divorcio ya inscripto más de diez años antes, porque es en el 82 cuando esto ocurre, y que solamente diez años más tarde, luego, se necesitarán quince años para que la experiencia de Freud desemboque en el trabajo de los Studien Uber Hysterie, escrito con Breuer, hay que bendecir el divorcio entre Breuer y Freud. Pues todo está ahí. El pequeño Eros (erwò) cuya malicia golpeó al primero, Breuer, en lo más inesperado de su sorpresa lo obligó a la huida, el pequeño Eros encuentra a su amo en el segundo, Freud. Y ¿por qué?.

Yo podría decir —déjenme divertirme un rato— que es porque para Freud la retirada estaba cortada, elemento del mismo contexto en el que los amores intransigente. que conocemos desde que poseemos su correspondencía con su novia. El era el sectador(10). Encuentro de las mujeres ideales que les responden sobre el modo físico del erizo. Sie sträuben sich dagegen, como lo escribe Freud. Donde las alusiones a su propia mujer no son evidentes ni confesadas. Están siempre a contrapelo. Ella parece, en todo caso, un elemento del diseño permanente que Freud nos brinda de su sed; la Frau Professor misma, objeto eventual de la admiración de Jones quien, sin embargo, si me fío en mis informaciones, sabía que quería decir someterse(11).

Esto sería un curioso denominador común con Sócrates, que ustedes saben que también tuvo que ver en su casa con una doméstica poco amable(12). La gran diferencia entre ambos, para ser sensible, sería la de esta... cuyo perfil nos mostró la..., un perfil de comadreja lisistratesca cuya facilidad para la mordida él nos hace sentir en las réplicas de Aristófanes. Simple diferencia.

Ya es bastante sobre este tema. Y sin embargo, diría que sólo hay allí una referencia ocasional. Y que para terminar, este dato, referente a la instancia conyugal, no es, en modo alguno, indispensable —tranquilicese cada uno de ustedes— para vuestra buena conducta.

Tenemos que investigar más profundamente este misterio. A diferencia de Breuer, sea cual fuera la causa, Freud toma como camino el que hace de él el amo del temible pequeño dios. Elige, como Sócrates, servirlo para servirse de él. Es en ese punto donde van a comenzar para nosotros, todos los problemas.

Pero se trataba seguramente de recalcarlo, de servirse de él, del Eros. Y servirse de él ¿por qué? Justamente ahí era necesario que yo les recordara los puntos de referencia de nuestra articulación, servirse de él por el bien.

Sabemos que el dominio de Eros va infinitamente más lejos que cualquier otro campo para cubrir este bien. Sin embargo, partamos de un punto considerando como adquirido esto. Ustedes ven que los problemas —y eso es además, una cosa permanentemente presentificada en mi mente que plantea para nosotros la transferencia no va sino a comenzar aquí.

Cuando les digo que está perennemente presentificada en nuestra mente, es lenguaje común concerniente al análisis. En lo que concierne a la transferencia, ustedes deben tener de alguna manera, ni preconcebida ni permanente, como primer término del fin de vuestra acción, el bien pretendido o no, de vuestro paciente. Y precisamente su Eros.

No creo que debo dejar de recordarles una vez más aquí lo que une en el más alto nivel de lo escabroso, la iniciativa socrática con la iniciativa freudiana, cotejando su resultado en la duplicidad de esos términos en los que va a expresarse de una manera condensada, más o menos así: Sócrates elige servir a Eros para servirse de él (sirviéndose de él), eso lo

PSIKOLIBRO

condujo muy lejos, obsérvenlo, a un muy lejos que uno se esfuerza por camuflar haciendo un pura y simple accidente de lo que yo llamaba hace un momento el fondo urticante de la infección social. Mas no es hacerle injusticia ¿no darle razón de creerle?. De creer que él no sabía perfectamente que él iba propiamente en sentido inverso a todo ese orden social en medio del cual él inscribía su práctica cotidiana, ese comportamiento verdaderamente insensato, escandaloso, por más que la devoción de sus discípulos haya pretendido luego, revestirla de cierto mérito; poniendo de relieve las fases heroicas del comportamiento de Sócrates, es evidente que ellos no pudieron hacer más que registrar lo que es carácterístico, mayor, y que Platón mismo ha calificado con una palabra que sigue siendo célebre para aquellos que estaban relaciónados con el problema de Sócrates, es su Atropia (atopia) en el orden de la cité(13).

En la unión... si ellas no son verificadas por todo aquello que asegura el equilibrio de la cité, Sócrates no sólo no tiene su lugar sino que no está en ninguna parte. Y qué hay de asombroso si una acción tan vigorosa en su carácter inclasificable, tan vigorosa que aún vibra incluso en nosotros, ha tomado su lugar, qué hay de asombroso en que ella haya conducido a esta pena de muerte. Vale decir, a la muerte real de la manera más clara, en tanto que infligida a una hora elegida de antemano con el consentimiento de todos, y para el bien de todos. Y después de todo, sin que los siglos hayan podido jamás dilucidar desde entonces, si la sanción era justa o injusta. Por ende, ¿adonde va el destino, un destino que me parece que no es exagerado considerar como necesario, más no extraordinario, de Sócrates?

Por otra parte, no es por seguir el rigor de su vía que Freud descubrió la pulsión de muerte, vale decir, algo muy escandaloso también. Sin duda alguna, menos costoso para el individuo. ¿No es esto una verdadera diferencia, Sócrates, como desde hace siglos lo repite la lógica formal, no sin razón en su insistencia, Sócrates es mortal, debía morir un día, pues. No es que Freud esté muerto tranquilo en su lecho lo que aquí nos importa.

Lo que está esbozado cuya convergencia con la aspiración sadianista intenté mostrarles, aquí está discriminada esta idea de la muerte eterna, de la muerte en tanto que ella hace del ser mismo su rodeo sin que podamos saber si hay en ello sentido o no... Tanto el otro de los cuerpos...: aquellos que siguen a Eros sin compromiso, Eros por donde los cuerpos se juntan, con Platón, en una sola alma, con Freud, sin alma del todo, pero en todo caso, en uno solo, Eros en tanto que él une inútilmente.

Por supuesto que ustedes pueden interrumpirme aquí. ¿Adónde les conduzco? Este Eros, evidentemente, ustedes están de acuerdo conmigo, es en realidad, el mismo en los dos casos, aún cuando nos desagrade. Pero esas dos muertes, ¿qué tienen que hacer ustedes para devolvernoslas? ¿ese barco del año pasado? ¿Piensan todavía en él para hacernos pasar qué? El Río que los separa. ¿Estamos en la pulsión de muerte o en la dialéctica? Les respondo sí.

Si, si uno lleva al otro para llevarnos al asombro. Pues, en realidad, yo quiero admitir que me alejo que no debo, después de todo, llevármelos a ustedes a los últimos callejones sin salida(14), que yo haré que se asombren ustedes, si no se asombraron ya, sino de Sócrates de Freud, en el punto de partida. Porque estos callejones sin salida, se les va a probar a ustedes, que son fáciles de resolver, si ustedes quieren justamente o no asombrarse por nada. Es suficiente con que tomen como punto de partida algo sencillísimo, de una claridad meridiana, la intersubjetividad. Yo te intersubjetivo, tu me intersubjetivas por la perilla(15); el primero que ría recibirá un bofetón, y bien merecido.

Pues como se dice, quien no ve que Freud desconoció que no hay otra cosa en la constante sado-masoquista. El narcisismo lo explica todo. Y en lo que a mi concierne, ¿acaso no estuvieron ustedes próximos a decirlo?. Hay que decir que en aquél momento, yo ya era reacio a la función de esa herida, narcisismo, pero qué importa.

Y también se me dirá que mi intempestivo Sócrates para... de volver también él a esta intersubjetividad; Porque al fin de cuentas, Sócrates sólo tuvo un error es el de violar la marcha, en la que siempre conviene acomodarnos, las multitudes, que cada uno sabe que hay que esperarla para mover el meñique en el terreno de la justicia, porque necesariamente ellas llegarán allí mañana. He aquí cómo el asombro es reglamentado, transferido en la cuenta de la falta; los errores serán siempre solamente errores judiciarios.

Esto sin perjuicio de las motivaciones personales, hecho que puede tener en mí esta necesidad de cargar las tintas que tengo siempre, y que evidentemente hay que escrutar en mi afán de pavonearme(16). Siempre nos salimos con la nuestra. Es una inclinación perversa. Mi sofística pues, puede ser superflua. Volveremos al lugar de partida, procediendo del a, y recobraré, al pisar tierra, la fuerza de la lítote para refrendar sin que ustedes estén levemente asombrados: ¿que la intersubjetividad sea lo más ajeno al reencuentro analítico? ¿Ella apuntaría a que escurrimos el bulto, por que estamos seguros de que hay que evitarla? La experiencia freudiana se fija(17) tan pronto como aparece. Sólo florece por ausencia.

El médico y el enfermo —como dicen de nosotros— , y esta cacareada relación de la que se burlan(18), ¿van intersubjetivizarse a cual mejor?. Tal vez, pero podemos decir que en este sentido a uno y a otro no les llega la camisa al cuerpo(19). El me dice eso para reconfortarme o para agradarme —piensa uno— éste me quiere envolver(20) piensa otro?. La relación pastor-pastora, si se entabla así se entabla mal. Está condenada, si permanece allí, a no conducir a nada.

Justamente, es en esto que estas dos relaciones, médico-enfermo, pastor-pastora, deben diferir, a toda costa, de la negociación diplomática y de la emboscada.

Lo que llaman el Boguer, ese boguer de la teoría, mal que le pese a Henri Lefebvre, no hay que buscarlo en la obra de Von Neuman como...(**falta la hoja que sigue**)... de actividad científica honorable, o puedan volver a la actualidad, además, fácilmente ajada por el psicoanálisis, un beneficio de lustre.

Este era el caso. Friedman era un hombre que tenía, poco después de la guerra, esa especie de aura benéfico por haber estado comprometido con la revolución rusa. Se suponía que estaba en plena experiencia interpsicologista. La segunda razón de este buen éxito era la de... en nada la rutina del análisis. Y de esta manera, seguramente, volvemos a recorrer una vía por medio de un sistema de agujas mentales que nos vuelven a llevar a una vía muerta. Pero al menos, la denominación Two bodies psychology habría podido tener un sentido, al menos, de despabilarnos(21). Es justamente aquél que está

PSIKOLIBRO

completamente elidido, obsérvenlo, del empleo de su fórmula: ella debiera evocar lo que puede tener la atracción de los cuerpos en la pretendida situación analítica.

Es curioso que tengamos que pasar por la referencia socrática para ver su alcance. En Sócrates, quiero decir, donde se le hace hablar, esta referencia a la belleza de los cuerpos es permemente, es, si puede decirse, animadora en este movimiento de interrogación en el que ni siquiera hemos, obsérvenlo, aún entrado, en el que todavía, ni siquiera sabemos cómo se distribuyen la función del amante y del amado. Sin embargo, las cosas son llamadas por su nombre y en torno de ellas podemos, por lo menos, hacer observaciones útiles.

Si, efectivamente, algo en la interrogación apasionada que anima a este principio de interrogación dialéctica, tiene relación con el cuerpo, hay que decir, en verdad, que en el análisis esto se recalca por rasgos cuyo valor de acento cobra peso por su incidencia particularmente negativa. Que los analistas mismos —espero que nadie se sienta juzgado— no se distingan por un benaplácito corporal, es en eso que la fealdad socrática brinda su más noble antecedente, al mismo tiempo que nos recuerda, por otra parte, que de ninguna manera es un obstáculo para el amor. Pero a pesar de todo, hay que recalcar algo: que el ideal físico del psicoanalista, al menos, tal como se modela en la imaginación de la masa, implica una adición de espesor(22) obtuso de torpe grosería que realmente vehiculiza con ella toda la cuestión del prestigio. La pantalla cinematográfica si puedo decirlo, es aquí, el revelador más sensible. Para servirnos, simplemente, del último filme de Hitchcock, ven ustedes bajo qué forma se.. presenta el esclarecedor de enigma, aquél que se resenta para zanjar sin apelación al término de todos los recursos. Francamente, lleva consigo todas las marcas de lo que llamaremos un elemento...: incouchable(23).

Además, abordamos también allí un elemento esencial de la convención dado que se trata te la situación analítica. Y para que ella sea violada, tomemos siempre la misma referencia, el cine, de una manera que no sea indignante, es necesario que aquél que juega el rol del analista (tomemos, "De repente, en el verano(24)": vemos allí un personaje de terapeuta que lleva a la charites (karitaò), hasta devolver noblemente el beso que una desdichada le zampa(25) en los labios. Es un buen muchacho. Es absolutamente necesario que lo sea. Es cierto que también es neurocirujano, y que ella lo remite prontamente a sus trepanaciones. Esa situación no podía durar.

En resumidas cuentas, el análisis es la única praxis en la cual el encanto es un inconveniente. El rompía el encanto. Quien ha, pues, oído hablar de un analista de encanto. Los hay.

No son observaciones totalmente inútiles. Aquí, pueden parecer hechas para divertirnos. Lo que interesa es que sean evocadas en su momento. En todo caso, no es menos observable que en la dirección del enfermo, este acceso mismo, el cuerpo, que el examen médico parece requerir, allí es sacrificado habitualmente a la regla. Y esto merece ser recalcado. No basta decir: es para evitar efectos excesivos de transferencia. ¿Y por qué esos efectos serían excesivos a ese nivel?. Evidentemente, tampoco es el hecho de una especie de pudibundez anacrónico cuyos huellas subsisten en las zonas rurales, en los gineceos islámicos, en ese increíble Portugal donde el médico ausculta a la bella extranjera, sólo a través de su ropa.

Nosotros iremos aún más lejos, y una auscultación, por más necesaria que pueda parecer a la vera de un tratamiento, o bien en su curso, allí, actúa a modo de la regla. Veamos las cosas desde otro ángulo. Nada menos erótico que esta lectura, si puede decirse, de instantáneos del cuerpo en los que se destacan algunos psicoanalistas. Puesto que todos los carácteres de esta lectura en términos de significante, pues del cuerpo están traducidos. El centro de la distancia a que se acomoda esta lectura, aversión como interés.

Todo eso, no dilucidemos demasiado rápido su sentido. Puede decirse que esta neutralización del cuerpo, que, después de todo, parece el fin primero de la civilización, tiene que ver aquí, con una urgencia mayor. Y tantas precauciones suponen la posibilidad de su abandono. No estoy seguro de ello. Aquí, sólo introduzco la cuestión de aquélla que es...Por el momento, atengámonos a esta observación. En todo caso, sería apreciar mal las cosas, no reconocer desde el vamos, que el psicoanalista exige, al principio, un otro, un alto grado de sublimación libidinal al nivel de la relación colectiva, y que la extrema decencia que puede, muy bien decirse mantenida de la manera más habitual en la relación analítica, da a pensar que si el confinamiento regular de los interesados del tratamiento analítico en un recinto al abrigo de su cualquier indiscreción sólo muy raramente conducida a una prisión por deudas del uno sobre el otro, es que la tentación que ese confinamiento produciría en cualquier otra ocupación es menor aquí que en otra parte. Por el momento, atengámonos a esto.

La célula analítica, incluso mullida, incluso, todo lo que ustedes quieran, no es nada menos que un lecho de amor y esto, creo, se debe a que a pesar de todos los esfuerzos que se hacen para reducirla al común denominador de la situación, con toda la resonancia que podemos otorgarle a este término familiar, no es una situación a la que hay que llagar, como lo decía hace un momento, es la más falsa situación que existe.

Lo que nos permite comprenderlo, es justamente la referencia, que procuraremos tomar la próxima vez, referencia a lo que está en el contexto social, la situación del amor mismo. Es en la medida en que podamos seguir de cerca, retener lo que Freud tocó más de una vez, lo que es en la sociedad la posición del amor, posición precaria, posición amenazada, digámoslo ya, posición clandestina, es en esa medida misma que podremos apreciar por qué y cómo, en esta posición, la más protegida de todas, la del consultorio analítico, esta posición del amor, allí, se vuelve aún más paradojal.

Suspendo aquí, arbitrariamente, este proceso. Que les baste con ver en qué sentido quiero que tomemos la cuestión. Rompiendo con la tradición que consiste en abstraer, neutralizar, vaciar de todo su sentido lo que puede ser cuestionado, en el fondo de la relación analítica, tengo la intención de comenzar por el extremo de aquélla que supone aislarse con otro para enseñarle ¿qué?. Lo que le falta.

Situación aún más temible, si pensamos justamente que, debido a la naturaleza de la transferencia, ese "lo que le falta", él va a enseñarlo en tanto que amando. Si estoy allí para su bien, en a, no es de ninguna manera en el sentido muy fácil en el que la tradición tomista articula el sentido de amare bonum malicuit. Dado que ese bien es ya un término más que problemático, superado si ustedes tuvieron a bien seguirme el año pasado.

PSIKOLIBRO

No estoy ahí, en resumidas cuentas, para su bien sino para que él ame. ¿Vale decir, que debo enseñarle a amar?. Parece ser difícil elidir su necesidad para lo que es amar y lo que es el amor habrá que decir que estas dos cosas se confunden. Para lo que es amar y saber qué es amar, al menos, tengo, como Sócrates, poder rendirme este homenaje que de eso sé algo. Ahora bien, eso es precisamente, si entramos en la literatura analítica, de lo que menos se habla. Parece ser que el amor en su acoplamiento primordial, ambivalente con el odio, es un término que cae de su peso. No vean nada más, en mis notaciones humorísticas de hoy, que algo destinado a acariciarles el oído.

El amor, sin embargo, una larga tradición nos habla de eso. Llega a desembocar, en último término, en es ta enorme elucubración de un anderlicht..., lo escinde radicalmente en esos dos términos increíblemente opuestos en su discurso del Eros y del Agape (agaph).

Mas detrás de eso, durante siglos, no se hizo sino discutir, debatir sobre el amor ¿no es también otro motivo de asombro que nosotros, analistas, que nos valemos de él, que no tenemos sino esta palabra en la boca, pueda decirse que con relación a esta tradición nos presentemos como los más disminuidos, desprovistos de cualquier tentativa, inclusive parcial, no digo de revisión, de adición para lo que se persiguió durante siglos a propósito de este término, sino también de algo que simplemente no sea indigno de esta tradición?, ¿no hay algo sorprendente en eso?

Para mostrárselos, para hacérselos sentir, he tomado como objeto de mi próximo seminario la evocación de este término de interés realmentemonumental, original(26) con respecto a toda esta tradición que es la nuestra en el tema de la estructura del amor, que es el Banquete. Si alguien que se sintiera lo suficientemente tocado querría dialogar conmigo sobre el Banquete, no veré sino ventajas en ello.

Seguramente, una relectura de este monumental texto, cargado de enigmas, donde hay que mostrar, al mismo tiempo, cuánto —y si puede decirse, la masa misma de una elucubración religiosa que nos penetra por todas nuestras fibras, que está presente en todas nuestras experiencias— debe a esta especie de testamento extraordinario, la shwärmerei de Platón. Lo que podemos encontrar ahí, deducir como indicaciones esenciales, y se los mostraré, hasta en la historia de ese debate, de lo que realmente acreció en la primera transferencia analítica; que podamos encontrar ahí todas las claves posibles; pienso que cuando lo hayamos probado, ustedes no dudarán.

Sin duda esos no son términos que dejaría pasar fácilmente en cualquier relato publicado tan ostensiblemente. Tampoco son fórmulas cuyos ecos me gustaría que fuesen a nutrir, en otra parte, a las mamarrachadas(27) habituales. Quiero que este año sepamos bien entre qué y quiénes estamos.



23 de Noviembre de 1960

PSIKOLIBRO

Se trata hoy de entrar en el examen del Banquete. Al menos, eso es lo que les prometí la última vez. Lo que les dije la última vez parece haber llegado con destinos diversos. Los catadores catan (dégustateurs dégus tent). Se dicen: ¿el año será bueno? Simplemente, preferIría que no nos detengamos demasiado en aquélla que puede aparecer como aproximativo en algunos de los toques(28) desde los cuales trato de aclarar nuestro camino.

La última vez traté de mostrarles los bastidores de la escena en la que va a ubicarse aquélla que debemos decir respecto a la transferencia. Es muy cierto que la referencia al cuerpo, y especialmente, a lo que puede afectarlo en el orden de la belleza, no era simplemente la oportunidad de mostrarse ingeniosos en torno a la referencia transferencial.

Se me objeta en lo que se refiere al cine, que yo tomé como ejemplo de la aprehensión común concerniente al aspecto del psicoanalista, a veces, que el psicoanalista es un buen muchacho(29); y no sólo en el caso excepcional que señalé. Es conveniente ver que es precisamente en el momento en que, en el cine, el análisis es tomado como pretexto para la comedia.

En pocas palabras, ustedes van a ver que las principales referencias a las que me referí la última vez encuentran su justificación en la vía por la cual vemos a tener que conducirnos hoy.

Para decir qué es el Banquete, eso no es fácil, dado el estilo y los límites que nos fueron impuestos por nuestro lugar, nuestro objeto particular que, no lo olvidemos, es particularmente el de la experiencia analítica. Ponerse a hacer un comentario ordenado de ene texto extraordinario, es quizás, obligarnos a un rodeo muy largo que nos restaría tiempo, luego, para otras partes del campo, dado que elegimos el Banquete en la medida en que nos pareció ser una introducción particularmente iluminante(30)

Será necesario, pues, que procedamos según una forma que, evidentemente, no es la que correspondería a un comentario, digamos, universitario, del Banquete. Por otra parte, evidentemente, estoy obligado a suponer que, por lo menos, una parte de ustedes no están, en realidad, iniciados en el pensamiento platónico. Yo no les digo que yo me considere respecto a esto, absolutamente armado. No obstante, de eso tengo bastante experiencia, bastantes ideas, para creer que puedo permitirme aislar, concentrar los proyectores sobre el Banquete respetando un plano de fondo. Además, ruego a los que están en condiciones(31) de hacerlo, si llaga el caso, que me controlen, que me hagan observar lo que puede tener, no de arbitrario —es forzosamente arbitrario, este enfoque— sino en su arbitrario lo que podría tener de forzado y de decentrante.

Por otra parte, me gusta bastante(32), y creo incluso, que es necesario poner de relieve algo crudo, nuevo, al abordar un texto como el del Banquete. Es por eso que me excusarán de presentarles bajo una forma, ante todo, un poco paradojal, como quizás les parezca ésta. Me parece que alguien que lee el Banquete por la primera vez, si no está totalmente obnubilado por el hecho de que es un texto de una tradición respetable, no puede dejar de experimentar ese sentimiento que debe llamarse, más o menos, "être soufflé(33)". Yo diría más, que si tiene un poco de imaginación histórica, me parece que debe preguntarse cómo semejante cosa se nos pudo conservar a través de lo que yo llamaría de muy buen grado las generaciones de escritorzuelos(34), de frailes de gente que no me parece que estuviesen destinadas a transmitirnos algo que me parece que no puede dejar de impresionarnos, al menos, por una de sus partes, por su fin, que eso se relacióna más bien, porqué no decirlo, con lo que actualmente llaman literatura especial, una literatura que pare de ser objeto de, caer bajo el peso de las pesquisas policiales.

A decir verdad, si ustedes saben simplemente leer, ustedes no pueden dejar de sobrecogerse por lo que sucede en la segunda parte; al menos, de ese discurso entre Alcibíades y Sócrates. Me parece que se pueda hablar aún más gustoso pues creo que por una vez pasa(35), mucho de ustedes, inmediatamente después de mi información de la última vez, hicieron adquisición de esta obra y debieron, pues, meter las narices allí — lo que pasa entre Alcibíades y Sócrates, les digo, más allá de los límites de lo que es el Banquete mismo, como veremos luego, que es una ceremonia con reglas, una especie de rito, de concurso íntimo entre gente de élite, de juegos de sociedad; ese juego de sociedad, ese simposium (escritura en griego), vemos que no es un pretexto para el diálogo de Platón, eso se refiere a costumbres morales(36), a costumbres reglamentadas en formas diversas según las localidades de Grecia, el nivel de cultura, diríamos, y no es algo excepcional que el reglamento que se impone allí, que cada uno traiga su escote(37) en forma de una pequeña contribución, de un discurso reglamentado sobre un tema. No obstante, hay algo que no está revisto. Hay, si puede decirse, un desorden.

Incluso, las reglas fueron dadas al comienzo del Banquete de que no se beberá demasiado; sin duda, el pretexto es que la mayoría de la gente que está ahí, tienen, ya, una fuerte resaca(38) por haber bebido un poco demasiado en la víspera. Uno se da ...(falta una página en los originales).........lidades para que se de cuenta de una obscura historia la de la llamada mutilación de los Hermes. que nos parece tan inexplicable como extravagante(39) en la distancia, pero que, implicaría, sin duda, en el fondo un carácter de profanación, hablando con propiedad, de injuria a los dioses.

Tampoco podemos tener, en absoluto, la memoria de Alcibíades y de sus compañeros, para terminar esta discusión. Quiero decir, sin duda, que no es sin razón que el pueblo ateniense le pidió cuenta de eso, y que en esta especie de práctica evocadora por analogía de no se qué misa negra, no podemos no ver sobre qué fondo de insurrección, de subversión con relación a las leyes de la cité(40) surgió un personaje como Alcibíades. Un fondo de ruptura, desprecio por las formas y por las tradiciones, por las leyes, sin duda, por la religión misma.

Esta ahí todo lo inquietante que un personaje arrastra tras de sí. No menos arrastra una seducción muy singular donde quiera que pase. Y luego de esta petición del pueblo ateniense, pasa, ni más ni menos, al enemigo, a Esparta, a esa Esparta, además la que no por nada es enemiga de Atenas, ya que anteriormente hizo cualquier cosa por hacer fracasar, en suma, las negociaciones de concordia.

Pasa luego a Esparta, y no encuentra enseguida, nada mejor, nada más digno de su memoria, que hacerle un hijo a la reina a vista y ciencias de todos. Acontece que se sabe

PSIKOLIBRO

perfectamente bien que el rey Agis hace diez meses que no se acuesta con su mujer, por razones que omito. Ella tiene un hijo, y además, Alcibíades dice a Orestes: "No es por placer que hice eso sino porque me pareció digno de mí asegurar un trono a mi descendencia y honrar con ello, el trono de Esparta con alguien de mi raza".

Esta especie de cosas —uno lo concibe pueden cautivar cierto tiempo, se perdonan mal. Y seguramente, ustedes saben que Alcibíades, después de haber procurado por su presencia, algunas ideas ingeniosas para la conducción de las hostilidades, va a llevar sus tropas a otra parte, y no deja de hacerlo en el tercer campo, en el campo de los persas, en el que representa el poder del rey de Persia en Asia menor, a saber Tisafernes, que —según Plutarco— no quiere a los traidores. Mejor dicho, los detesta, más es seducido por Alcibíades.

A partir de ese momento, Alcibíades se ocupará en hacer resurgir la fortuna de Atenas. Lo hace por medio de las condiciones, evidentemente, cuya historia es también muy sorprendente, ya que parece que es realmente en medio de una especie de red de agentes dobles, de una traición continua que hace que todo lo que él da, como advertencias, a los atenienses, es inmediatamente, a través de un circuito, remitido a Esparta, a los Persas quienes le hacen saber que el designado por la flota ateniense es quien pasó la información, de manera tal, que a su vez, él sabe, está informado de que en las altas esferas se sabe perfectamente que él traicionó.

Estos personajes se las arreglan, cada uno, como pueden. No hay duda alguna, de que en medio de todo eso, Alcibíades hace resurgir la fortuna de Atenas, y que después de eso, sin que podamos estar absolutamente seguros de sus detalles, conforme con la manera cómo los historiadores antiguos lo relatan, no hay que asombrarse si Alcibíades vuelve a Atenas con aquélla que podríamos llamar las marcas de un triunfo inusual, que, a pesar de la alegría del pueblo ateniense, va a ser el comienzo de un vuelco de la opinión.

Nos encontramos en presencia de alguien que no puede dejar de provocar, a cada momento, lo que puede llamarse opinión. Su muerte es una cosa muy extraña también. Las obscuridades se ciernen sobre quién es el responsable de eso; lo que es cierto, es que parece que después de una sucesión de reveses, de vuelcos, unos más asombrosos que otros, de su fortuna, —pero parece que en todo caso, cualquiera que sea las dificultades en las que se mete, nunca puede ser abatido— una especie de inmenso concurso de odios llegará con Alcibíades por procedimientos que son aquellos, en la manera como la leyenda, el mito dice que hay que comportarse con el escorpión —se lo rodea con un círculo de fuego del cual se escapa, y es de lejos, lanzándole flechas y jabalinas como hay que abatirlo.

Tal es singular carrera de Alcibíades. Si yo les revelé el nivel de un poderío, de una penetración de espíritu sumamente activa, excepcional, diré que el rasgo más saliente es también ese reflejo que agrega a ello lo que se dice de la belleza no sólo precoz de la hija de Alcibíades, por ello lo sabemos completamente ligado a la historia del modo de amor reinante en Grecia en aquél momento, a saber el amor por los niños, más esta belleza, largo tiempo conservada, que hace que en una edad avanzada, ella haga de él alguien que seduce tanto por su forma como por su excepcional inteligencia.

Tal es el personaje. Y lo vemos, en un concurso que reúne, en suma, a hombres sabios, graves, aunque en este contexto de amor griego sobre el que vamos a hacer hincapié luego, que ya trae un fondo de erotismo permanente sobre el cual se destacan estos discursos sobre el amor, lo vemos que llega para contar a todo el mundo algo que podemos resumir más o menos en estos términos a saber los vanos esfuerzos que hizo en su tierna juventud, cuando Sócrates loe amaba, para inducir a Sócrates a besarlo(41).

Esto está ampliamente desarrollado, con detalles y, en suma, con una crudeza de términos muy grande. No es incierto que haya inducido a Sócrates a perder su control, a manifestar su perturbación, a ceder a envites corporales y directos, a un acercamiento físico. Y esto dicho públicamente, por un hombre ebrio, sin duda, más un hombre ebrio cuyas conversaciones Platón no desdeña relatarnos en toda su extensión. No sé si me hago entender bien.

Imaginen un libro que apareciera, no digo en nuestros días, pues esto aparece una cincuentena de años después de la escena que es relatada, Platón lo hace aparecer a esta distancia, supongan que dentro de un tiempo, para facilitar las cosas, un personaje que sería Kennedy, en un libro hecho para la élite, Kennedy que habría sido al mismo tiempo James Dean, cuente como hizo cuando era universitario para hacerse hacer el amor por... A ustedes les confío la elección de un personaje. No sería en absoluto necesario que lo busquen en el cuerpo docente, dado que Sócrates no era del todo profesor. Sin embargo, era uno, un poco especial. Imaginen que sea alguien como Masasignon y que al mismo tiempo, sea Henry Miller. Eso produciría cierto efecto.

Eso ocasionaría al Jean Jacques Pauvert que publicaría esta obra, ciertos problemas. Recordemos esto en el momento en que trata de comprobar que esta obra a sombrosa posee, no obstante, por las manos de los que debemos llamar, a pesar de todo, por distintos conceptos, hermanos diversamente ignorantinos, nos fué transmitido a través de los siglos, hecho que hace que, sin ninguna duda, poseamos un texto completo. Y bien, lo que yo pensaba no sin cierta admiración al hojear esta admirable edición que nos brindó Henri Etienne con una traducción latina. Y esta edición es algo definitivo para que aún ahora, en todas las ediciones en general, eruditas, críticas, ella sea perfectamente crítica para que se dé su paginación.

Para los que ingresan allí un poco novatos, sepan que los 87 petits a, u otros, por los cuales ustedes ven marcadas las páginas a las que conviene remitirse eso es sólo la paginación Henri Etienne (1575).

Uno puede preguntarse, pues Henri Etienne no era de ninguna manera, un ignorantino, pero es difícil creer que alguien que es capaz —él no hizo más que eso de dedicarse a realizar ediciones tan monumentales, su apertura a la vida sea tal que ella pueda plenamente aprehender el contenido de lo que hay en ese texto. Yo quiero decir, en tanto que es un texto sobre el amor.

En la misma época, otras personas se interesaban en el amor, quiero decir, en la misma época que Henri Etienne —y puedo muy bien decirles todo, cuando el año pasado, les hablé largamente de la sublimación en torno del amor de la mujer, la mano que yo tenía en lo invisible no era la de Platón ni la de ningún erudito, sino la de Margarita de Navarra. Sin

PSIKOLIBRO

insistir, hice referencia a ello. Sepan, para esta especie de Banquete también, de simposium, que es su Heptamerón, ella excluyó cuidadosamente esos tipos de personajes con uñas negras que salían en esa época renovando el contenido de las bibliotecas. Ella quiere solamente caballeros, personajes que, al hablar de amor, hablen de algo que ellos han tenido el tiempo de vivir. Y también en todos los comentarios que se hicieron del Banquete, es en realidad, de esta dimensión que muy a menudo parece faltar, de la que estamos sedientos. Poco importa..

Entre esa gente que nunca duda que su comprensión, como dice Jasper, alcance los límites de lo comprensible, la historia de Alcibíades y de Sócrates siempre fue difícil de digerir. Por testigo tengo sólo esto: y es que Louis Leroy, Lodavic Rejas, que es el primer traductor al francés de esos textos que acababan de emerger del Oriente para la cultura occidental, se detuvo nada menos que ahí. No tradujo. Le pareció que se habían hecho bastantes bellos discursos antes de que Alcibíades regresara. Y eso es lo que sucede, por otra parte ...

Alcibíades le pareció algo sobreañadido, apócrifo, y no es el único que se comporta así. Omito los detalles. Mas Racine un día recibió de una dama que se había ocupado en una traducción del Banquete, un manuscrito para reverlo. Racine, que era un hombre sensible, consideró eso como intraducible, y no solamente la historia de Alcibíades más todo el Banquete. Poseemos esas notas que nos prueban que él fue muy exigente con el manuscrito que le había enviado. Mas en lo que se refiere a rehacerlo —pues se trataba nada menos que de rehacerlo— se necesitaba a alguien como Racine para traducir al Griego. Se negó. Muy poco para él.

Tercera referencia. Tengo la suerte de haber recogido —hace mucho tiempo, en un rincón, las notas manuscritas de un curso de Brochart sobre Platón Es sumamente relevante; eses notas están extraordinariamente tomadas, la escritura es exquisita. A propósito de la teoría del amor, Brochart, seguramente, se refiere a todo aquello que conviene, el Lysis, el Fedro y el Banquete. Es sobre todo, el Banquete. Hay un muy lindo juego de substitución cuando se llega al asunto de Alcibíades. El enrayer l' aiguille(42), las cosas, sobre el Fedro en aquél momento, que toma el relevo. La historia de Alcibíades, no se encarga de ella.

Esta reserva ... por lo menos, el sentimiento de que ahí hay algo que plantea problemas. Y preferímos mejor eso que verlo resuelto por hipótesis singulares que no son escasas para mostrarse. La más hermosa de ellas me apuesto a lo que ustedes quieran. Lean Robín adhiere a eso, hecho que asombra. Es que Platón quiso que se hiciera justicia a su maestro. Los eruditos descubrieron que un tal Polícrates lo había hecho aparecer, algunos años después de la muerte de Sócrates —ustedes saben que sucumbió bajo el peso de diversas acusaciones cuyos portadores fueron tres personajes, entre ellos un tal Anitus. Un tal Polícrates habría puesto, efectivamente, en la boca de Anitus una requisitoria cuyo cuerpo principal habría estado constituido por el hecho de que Sócrates sería responsable, precisamente de lo que les hablé hace un momento, a saber de lo que puede llamarse el escándalo, la estela de "corrupción" que habría arrastrado toda su vida detrás de si, Alcibíades, con el cortejo de perturbación(43), si no de catástrofe qué habría arrastrado consigo.

Hay que confesar que la idea de que Platón haya reconocido la inocencia de Sócrates, sus costumbres morales, sino su influencia, poniéndonos frente a una escena de confesión pública de ese carácter, a verdaderamente un elogio torpe(44). Hay que preguntarse,en realidad, en qué piensa la gente cuando emite semejantes hipótesis. Que Sócrates haya resistido a las maniobras seductores de Alcibíades, que esto en sí sólo sea algo que pueda justificar ese trozo del Banquete como algo destinado a realzar el sentido de su misión ante la opinión pública, es algo que, de por sí, no puede dejar de desconcertarme.

Sin embargo, es necesario aunque, o bien, que estemos frente a una secuela de razones para las cuales Platón nos prepara poco, o bien, que ese trozo tenga, en efecto, su función; quiero decir que esta irrupción del personaje al cual, en efecto, uno puede unir el personaje con un horizonte más alejado, sin duda, de Sócrates, pero también que está ligado a él por ausencia, de manera indisoluble para que ese personaje se presente en carne y hueso, sin embargo, es algo que tiene la más íntima relación con lo que se trata: la cuestión del amor.

Entonces, para ver qué hay de eso, y eso es, justamente, porque lo que hay es justamente, el punto en torno del cual gira todo aquélla de lo que se trata en el Banquete, el punto en torno del cual va a esclarecerse, en profundidad, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor, como la cuestión que aquí nos interesa, a saber de su relación con la transferencia, es a causa de eso que inscribo la cuestión en esta articulación entre el texto que nos es proporcionado de los discursos pronunciados en el simposium (416 Antes de Cristo) y la irrupción de Alcibíades.

Es necesario que les bosqueje, ante todo, algo concerniente al sentido de esos discursos. El texto, ante todo lo que nos es retransmitido, su relato.

En suma, ¿qué es este texto?. ¿Qué nos cuenta Platón?. Ante todo, uno puede preguntárselo. ¿Es una ficción?. ¿Una fabricación? como manifiestamente muchos de sus diálogos que son composiciones que obedecen a ciertas leyes —y sobre eso, Dios sabe que habría mucho que decir— por qué ese género: para qué esa ley del diálogo: es necesario que dejemos cosas de lado: que les indique solamente que hay allí una gran cantidad de cosas por conocer. Sin embargo, eso reviste otro carácter. Carácter, por otra parte, que nos es totalmente extraño al modo cómo nos son mostrados algunos de esos diálogos.

Para hacerme comprender, les diré esto: si el Banquete , podemos tomarlo como vemos a tomarlo, digamos, como una especie de relato de sesión psicoanalítica pues, efectivamente, es de algo como eso de lo que se trata, ya que a medida que progresan, se suceden las contribuciones de los diferentes participantes a este simposium algo sucede que es la iluminancia sucesiva de cada uno de esos flash por el que sigue, luego, a la postre, algo que nos es relatado realmente como esta especie de hecho bruta, inclusive molesto, la irrupción de la vida ahí dentro, la presencia de Alcibíades. Y a nosotros nos toca comprender qué sentido hay justamente en ese discurso de Alcibíades.

Entonces, pues; si de eso se trata, tendríamos —según Platón—una especie de grabación de eso. Como no existían los grabadores diremos que es una grabación sobre los sesos. La grabación sobre los sesos es una práctica excesivamente antigua, y que sustentó —diría— el modo de escucha durante largos siglos. Gente que participaba en cosas

PSIKOLIBRO

serias, cuando el escrito no había cobrado esa función de factor dominante en la cultura como el que tiene en nuestros días —como las cosas pueden escribirse, las cosas que debemos retener están en lo que llamé los kilos del lenguaje, vale decir, pilas de libros, y montones de papeles . Pero cuando el papel era muy escaso y los libros mucho más difíciles de fabricar y difundir, era una cosa excesivamente importante tener una buena memoria, y si puedo decir, vivir todo lo que se oía en el registro de la memoria que los guarda. Y eso no está solamente en el comienzo del Banquete, sino en todas las tradiciones que conocemos donde podemos ver el testimonio de que la transmisión oral de las ciencias y de las sabidurías es absolutamente esencial allí. Además, es debido a esto que seguimos conociendo algo de eso.

En la medida en que la escritura no exista, la tradición oral cumple función de soporte. Y es a eso que se refería Platón, en el modo en que nos presenta, en el que nos llega este texto del Banquete. Lo hace narrar por alguien que él llama Apolodoro. Nosotros conocemos la existencia de ese personaje. Existe históricamente y es considerado, este Apolodoro que Platón hace venir a hablar —pues Apolodoro habla en un tiempo que con relación a la aparición del Banquete está fechado, más o menos, alrededor de unos treinta años antes. Si tomamos la fecha más o menos, 370 para la salida del Banquete , es anterior a la muerte de Sócrates que se ubica lo que Platón nos dice ser el momento en que es recogido por Apolodoro ese relato de lo sucedido. Y se supone que Apolodoro recibe algo que acontece quince años antes, ya que tenemos razones para saber que es en el año 416 cuando habría tenido lugar ese presunto simposium al cual asistió.

Es, pues, 16 años más tarde cuando un personaje extraía de su memoria el texto literal de lo que se habría dicho. Por ende, lo menos que puede decirse, es que Platón emplea todos los procedimientos necesarios para hacernos creer, al menos, en lo que se practicaba corrientemente, y lo que se practicó siempre en esas fases de la cultura, a saber lo que llamé la grabación sobre los sesos .

Recalca que el mismo personaje, Aristodemos. ... que hay partes de la banda gastadas, que algunos puntos pueden estar borrados. Evidentemente, todo no cercena en absoluto, pero tiene, sin embargo, una gran verosimilitud, la cuestión de la veracidad histórica. Mas si esto es una mentira, es una hermosa mentira. Porque, por otra parte, es manifiestamente una obra de amor, y que tal vez, lograremos ver despuntar la noción, después de todo, de que sólo los mentirosos pueden responder dignamente al amor, en este caso, incluso el Banquete respondería, en realidad, a algo que es como — esto, por el contrario, nos es dejado sin ambigüedad, a saber la referencia electiva de la acción de Sócrates al amor.

Es por eso, realmente, que el Banquete es un testimonio tan importante. Sabemos que Sócrates mismo testimonia, manifiesta no conocer verdaderamente, —algo sin dudas el Teages donde él lo dice, no es un diálogo de Platón sino un diálogo, sin embargo, de alguien que escribía sobre lo que se sabía de Sócrates y lo que quedaba de Sócrates. Y Sócrates, en el Teages se nos testífica que dijo expresamente no saber nada, en suma, que esta cosita Tinos mikroun ates atos (escritura en giego) de ciencia, que es el de Ta Erótica (escritura en giego) las cosas del amor. Lo repite en términos propios, en términos que son exactamente los mismos en un punto del Banquete.

El tema, pues, del Banquete es éste. El tema que fue citado por el personaje de Fedro, ni más ni manos que será también el que dió su nombre a otro discurso, aquél al cual me referí el año pasado, a propósito de lo bello, y en el que también se trata de amor — los dos están unidos por el pensamiento platónico. Fedro es llamado el pater tou logou (escritura en giego), el padre del tema que se va a tratar en el Banquete. El tema es este: en suma, ¿para qué sirve ser sabio en amor? Y sabemos que Sócrates pretende no ser sabio, en suma, en ninguna otra cosa.

Sólo se hace más contundente esta observación, que ustedes podrán apreciar en su justo valor, cuando se remitan al texto, cuando vean que Sócrates no dice casi nada en su nombre. Ese casi nada, yo les diría, si tenemos tiempo hoy, es importante. Creo que llegamos al momento preciso en que podré decirles a ustedes casi sin nada, sin duda es esencial. Y es en torno a ese casi nada que gira realmente la escena, a saber que comienza a hablar realmente del tema, tal como era de esperar.

Digamos ya, que al fin de cuentas, en la especie de ajuste, de acomodación de la altura para tomar las cosas, ustedes verán que en resumidas cuentas, Sócrates no lo pone tan alto con relación a lo que dicen los otros; eso consiste más bien, en enmarcar las cosas, en ajustar las luces de tal modo que se vea justamente esta altura que es media.

Si Sócrates nos dice algo, eso es, sin duda, que el amor no es cosa divina. No lo enaltece, pero eso es lo que ama; no ama sino eso.

Dicho esto, el momento en que toma la palabra, vale, realmente, la pena, también, que sea recalcado es justamente después que Agatón (me veo obligado a hacerlos entrar a uno tras otro, en la medida de mi discurso, en lugar de hacerlos entrar desde el comienzo, a saber: Fedro, Pausanias, Aristodemo, quien llegó, debo decir,"en cure-dent(45)", es decir, que encontró a Sócrates, y que Sócrates lo llevó. Está también Erixímaco, que, para la mayoría de ustedes, es un colega, es un médico, y está Agatón que es el anfitrión, Sócrates que llevó a Aristodemo, y que llega con mucho atraso porque tuvo lo que podríamos llamar una crisis. Las crisis de Sócrates consisten en pararse en seco, sostenerse sobre un pié en un rincón. Se detiene en la casa vecina donde no tiene nada que hacer. Está plantado en el vestíbulo, entre el paragüero y el perchero, y ya no hay manera de despertarlo. Es necesario poner un poquitito de clima en torno a estas cosas. De ninguna manera, son historias, como ustedes lo verán, tan aburridas como se ven en la escuelasecundaria.

Algún día, me gustaría decirles un discurso en el que tomaré mis ejemplos, justamente, en el Fedro, o también en una pieza de Aristófanes, en algo absolutamente esencial, sin lo cual no hay manera, sin embargo, de comprender cómo se sitúa lo que llamaré en todo aquello que nos propone la antigüedad, el círculo alumbrado(46).

Vivimos todo el tiempo en medio de la luz. La noche es, en suma, vehiculizada sobre un arroyo de neón. Pero imaginen, sin embargo, que hasta una época, que no es necesario transportar al tiempo de Platón, que es relativamente reciente, la noche era la noche. Cuando alguien viene a golpear, al comienzo del Fedro, para despertar a Sócrates, porque hay que levantarse un poquitito antes de que despunte el día —espero que sea en el Fedro, más poco importa, es al comienzo de un diálogo de Platón —es un verdadero lío.

PSIKOLIBRO

Se levanta, y está realmente en la obscuridad, vale decir, que cada tres pasos que da, voltea cosas. El comienzo de una pieza de Aristófanes a la que yo hacía alusión también. Cuando uno está en la obscuridad, uno está realmente en la obscuridad. Es ahí cuando no reconocen a la persona que les toca la mano.

Para aprehender lo que sucede aún en tiempos de Margarita de Navarra, las historias del Heptamerón están llenas de historias de ese tipo. Su posibilidad se fundamenta en el hecho de que en aquélla época cuando alguien se deslizaba en el lecho de una dama por la noche, se aconsejaba, como una de las cosas posibles, con la condición de 'la fermer(47)", hacerse pasar por su marido o por su amante. Y eso se practica —según parece— corrientemente.

Esto cambia completamente la dimensión de las relaciones entre los seres humanos. Y evidentemente, lo que llamaré en un sentido diferente, la difusión de las luces, cambia muchas coses al punto que la noche no sea para nosotros una realidad consistente, no deje filtrar nada(48), forme una negra espesura; nos saca ciertas cosas, muchas cosas.

Todo esto para volver a nuestro tema que es al que tenemos que volver, realmente, a saber qué significa ese círculo alumbrado en el cual estamos, y de qué se trata, a propósito del amor cuando de eso se habla en Grecia. Cuando de eso se habla, y bien, como diría "Monsieur de la Palisse(49)", se trata del amor griego.

El amor griego, es necesario que se hagan a esta idea, es el amor de los hermosos muchachos. Y luego, punto, nada más. Es evidente que cuando se habla del amor no se habla de otra cosa. Todos los esfuerzos que hacemos para poner esto en su lugar, están condenados, de antemano, al fracaso. Quiero decir que para tratar de ver exactamente qué es eso, nos vemos obligados a empujar el mueble de una determinada manera, a restablecer ciertas perspectivas, a ponernos en cierta posición más o menos oblicua, a decir que necesariamente no sólo había eso, evidentemente, naturalmente.

Lo cual no quiere decir que en el plano del amor había sólo eso. Pero entonces, por otra parte , si se dice eso, ustedes me van a decir que el amor de los muchachos es algo universalmente recibido. Hace mucho tiempo para algunos de nuestros contemporáneos que habían podido nacer un poco más temprano... Y no, aún cuando se diga eso, eso no quiere decir que en toda una parte de Grecia, eso era mal visto; que en otra parte de Grecia, y es Pausanias quien lo recalca en el Banquete, eso era muy bien visto. Y como eso era la parte totalitaria de Grecia los perusinos, los espartanos que formaban parte de los totalitarios, todo lo que no está prohibido es obligatorio, no sólo eso era muy bien visto sino que era el servicio ordenado. No se trataba de sustraerse a él. Y Pausanias dice, hay gente que es mucho mejor, entre nosotros los atenienses. Eso era bien visto entre los atenienses, pero eso estaba prohibido, sin embargo, y naturalmente, eso reforzaría el precio de la cosa. Esto es, más o menos lo que nos dice Pausanias.

Todo esto, evidentemente, en el fondo, no está para enseñarnos gran cosa, sino que era más verosímil con la única condición de que comprendamos, más o menos, a qué corresponde eso. Para hacerse una idea de ello, hay que remitirse a lo que dije el año pasado del amor cortés No es lo mismo, evidentemente, pero eso ocupa a la sociedad en una función análoga. Quiero decir, evidentemente, que eso corresponde, al orden y a la función de la sublimación, al sentido en el que traté el año pasado, de hacer sobre este tema una leve modificación en vuestras mentes de todo lo que realmente existe sobre la función de la sublimación.

Digamos que no se trata allí de nada que no podamos poner bajo el registro de una especie de regresión en la escala colectiva. Quiero decir que ese algo que la doctrina analítica nos indica ser el soporte del lazo social como tal, de la fraternidad entre hombres, la homosexualidad lo liga a esta neutralización del lazo. No es de eso de lo que se trata. No se trata de una disolución de ese lazo social, de un retorno a la forma ígnea. Es otra cosa muy distinta, evidentemente.

Es un hecho de cultura, y también es evidente que es en los medios de los maestros de Grecia, entre la gente de cierta clase, en el nivel donde reina o donde se elabora la cultura, donde este amor es puesto en práctica. Es evidentemente, el gran centro de elaboración de las relaciones interhumanas.

Les recuerdo, bajo otra forma, el algo que ya había indicado en el momento de finalizar el seminario precedente, el esquema de la relación de la perversión con la cultura, en tanto que ella se distingue de la sociedad. Y si la sociedad implica por su efecto de censura una forma de disgregación(50) que se llama neurosis, es en un sentido contrario de elaboración, de construcción, de sublimación digamos la palabra, como puede concebirse la perversión cuando ella es producto de la cultura. Y si ustedes quieren, el círculo se cierra. La perversión, produciendo elementos alteran(51) la sociedad y la neurosis favoreciendo la creación de nuevos elementos de cultura.

Eso no impide, por más sublimación que exista, que el amor griego siga siendo una perversión. Ningún punto de vista culturalista tiene que hacerse valer aquí. No existe, para nosotros que bajo el pretexto de que era perversión recibida, aprobada, inclusive festejada, la homosexualidad sigue siendo lo que era, una perversión. Qué querer decirnos para arreglar las cosas, que si nosotros nos cuidamos de la homosexualidad, es que en nuestro tiempo, la homosexualidad es algo completamente distinto, está más al corriente(52), y que en el tiempo de los griegos, por el contrario, desempeñó su función cultural, y como tal, es digna de todas nuestras consideraciones, realmente, eso es eludir, propiamente hablando, el problema.

La única cosa que diferencia la homosexualidad contemporánea con la cual nos relaciónamos, de la perversión griega, mi Dios, creo que no se lo puede encontrar en ninguna otra cosa que no sea la calidad de los objetos. Aquí, los liceistas son acneicos y cretinizados por la educación que reciben, y en esas condiciones, las condiciones son favorables para que ellos sean objetos de los homenajes sin que se esté obligado a ir a buscar los objetos en las esquinas laterales, el arroyo. Es toda la diferencia. Mas en nada se distingue la estructura.

Evidentemente, esto escandaliza, considerada la eminente dignidad con la que hemos revestido el mensaje griego. Y entonces, existen buenas palabras de las que uno se rodea para este uso: es a saber nos dice: sin embargo, no crean por ello que las mujeres no recibieron los homenajes que convenían. De esta manera Sócrates no olviden justamente que en el Banquete, en el que, se los dije, él dice muy pocas cosas en su nombre, pero

PSIKOLIBRO

son muchos los que hablan, solamente él, hace hablar en su lugar a una mujer, Diótima. ¿No ven en eso el testimonio de de que el supremo homenaje vuelve, incluso, en la boca de Sócrates, a la mujer?

He aquí, al menos, de lo que nunca carecen las buenas almas, jamás carecen de esa astucia de hacernos valer. Y esto por añadidura: ustedes saben que de vez en cuando, él iba a visitar a Dais, a Aspasia. Todo lo que se puede obtener de los chismes de los historiadores. A Teodora, que era la amante de Alcibíades. Y sobre Jantipa la famosa, de la cual les hablé el otro día: ella estaba ahí, el día de su muerte, ustedes saben, y también que ella daba gritos para ensordecer a todo el mundo. Sólo hay una desdicha, eso nos es atestiguado en el Fedón, de todas maneras, Sócrates invita a que lo asistan pronto, que se la haga salir cuanto antes que puedan hablar tranquilos, sólo tienen algunas horas.

Salvo esto, la función de la dignidad de las mujeres sería... preservada. En efecto, no dudo de la importancia de las mujeres en la sociedad griega antigua. Incluso diré más. Es una cosa muy seria, cuyo alcance verán a continuación. Es que ellas tenían lo que llamaré su verdadero lugar: no sólo tenían su verdadero lugar, sino que esto quiere decir que tenían un eminente peso en las relaciones de amor como tenemos, sobre eso, todo tipo de testimonios. Lo que muestra, siempre que se sepa leer —no hay que leer a los autores clásicos con anteojos enrejados(53)- que ellas tenían ese rol que está velado para nosotros, y que sin embargo, es eminentemente el propio en el amor, que es nada menos que el rol activo, a saber que la diferencia que existe entre la mujer antigua y la mujer moderna, es que ella exigía lo que se le debía, es que ella atacaba al hombre.

Es eso lo que ustedes podrán palpar en muchos casos. En todo caso, cuando ustedes se hayan despabilado desde este punto de vista, sobre el problema, observarán muchas cosas que de otro modo, en la historia antigua, parecerían extrañas. En todos los casos, Aristófanes, que era un buenísimo director de teatro de music-hall, no nos lo ocultó, cómo se comportaban las mujeres de su tiempo. No hubo nunca nada más carácterístico y más crudo concerniente a las maniobras amorosas(54) —si puedo decirlo— de las mujeres. Y es realmente por eso que el amor sabio, si puedo decirlo, se refugiaba en otra parte.

Tenemos ahí, en todo caso, una de las claves de la cuestión, y que no está hecha para asombrar tanto a los psicoanalistas.

Y todo esto, que tal vez, parecerá, un muy largo rodeo, para disculpar que en nuestra empresa, que es la de analizar un texto cuyo objeto es el de saber qué es ser sabio en amor, nosotros tomemos algo, evidentemente, tomemos lo que sabemos, que compete al tiempo del amor griego. Ese amor, si puedo decirlo, de la escuela quiero decir de los escolares —y bien, es por razones técnicas de simplificación, de ejemplo, de modelo que permite ver una articulación siempre mucho más elidida en lo que hay de demasiado complicado en el amor con las mujeres, es por ello que ese amor de la escuela puede servirnos muy bien, legítimamente puede servir a todos, para nuestro objeto, de escuela del amor.

Evidentemente, eso no quiere decir que haya que recomenzar. Quiero evitar cualquier malentendido. Porque dirán en seguida que me hago propagador del amor platónico. Existen muchas razones por las que eso ya no puede servir de escuela del amor. Si yo les dijera cuáles todavía, sería como dar estocadas en los cortinados sin controlar qué hay detrás de ellos. Créanme, procuro no hablar de eso, en general.

Hay una razón por la cual no hay razón para recomenzar, y una de las razones que les asombrará, quizá si yo la promuevo en presencia de ustedes es que para nosotros, en el punto en que estamos aún cuando no lo hayan advertido todavía, ustedes advertirán, si ustedes reflexionan un poquitito, el amor y su fenómeno, y su cultura, y su dimensión, está desde hace un tiempo desengranado de La belleza. Eso puede asombrarlos, más es así.

Controlen eso de ambos lados. Del lado de las obras bellas del arte, por una parte, y del lado del amor también, y ustedes advertirán que es cierto. En todo caso es una condición que torna difícil y es justamente por eso que doy este rodeo para adaptarlos(55) a lo que se trata, volvamos a la función de la belleza, a la función trágica de la belleza, ya que es de esa, de esta dimensión, de la que hablé el año pasado. Y es eso lo que da su verdadero sentido a lo que Platón va a decirnos del amor.

Por otra parte, es muy evidente que en la actualidad, no es de ningún modo, a nivel de la tragedia ni a un otro nivel del que les hablaré luego, que el amor es acordado; es en el nivel de lo que en el ; Banquete llaman, en el discurso de Agatón, en el nivel de Hipolimio. Es en el nivel del lirismo; y en el orden de las creaciones de arte, en el nivel de lo que se presenta como la más viva materialización de la ficción como esencial, es a saber, lo que entre nosotros se llama cine.

Platón se sentiría colmado por esta invención. No hay mejor ilustración para las artes de lo que Platón pone a la linde de su visión del mundo, que ese algo que se expresa en el mito de la caverna que vemos todos los días ilustrado por esos rayos danzantes que llegan a la pantalla para manifestar todos nuestros sentimientos al estado de sombras.

Es realmente a esta dimensión que pertenece eminentemente en el arte de nuestros días, la defensa y la ilustración del amor. Es justamente por eso que una de las cosas que les dije a ustedes, y que va, sin embargo, a ser aquélla en torno a lo cual vemos a centrar nuestro progreso, una de las cosas que yo les dije a ustedes, y que no es sin despertar vuestras reticencias, porque yo la dije incidentemente, que el amor es un sentimiento cómico, que aún eso requiere un esfuerzo para que volvamos al punto de conveniente acomodamiento que le da su alcance.

Hay dos cosas que señalé en mi discurso pasado concerniente al amor, y las recuerdo. La primera es que el amor es un sentimiento cómico y ustedes verán aquello que lo ilustrará en nuestra investigación. A este respecto, rizaremos el rizo(56) que nos permitirá volver a traer lo que es esencial, la verdadera naturaleza de la comedia. Y es tan esencial e indispensable que es por eso que hay en el Banquete, lo que desde entonces, los comentaristas nunca lograron explicar, a saber la presencia de Aristófanes que era, históricamente hablando, el enemigo jurado de Sócrates. Sin embargo, él está ahí.

La segunda cosa que yo quería decir, ustedes lo verán, que encontraremos a cada instante, y que nos servirá de guía, es que el amor, es dar lo que no se tiene. Esto ustedes lo verán igualmente aparecer en una de las espiras esenciales de lo que tendremos que encontrar en nuestro comentario.

PSIKOLIBRO

Sea lo que fuere, para entrar en este tema, en este desmontaje por el cual el discurso de Sócrates en torno al amor griego será para nosotros algo clamoroso, digamos que el amor griego nos permite desentrañar en la relación del amor a los dos partenaires en lo neutro. Quiero decirles en ese algo puro, que se expresa naturalmente en el género masculino, es permitir, ante todo, articular lo que le pasa en el amor en el nivel de esa pareja que, que aún, respectivamente, el amante y el amado, érastés (escritura en giego) y eromenós (escritura en giego).

Lo que les diré la próxima vez consiste en mostrarles a ustedes cómo, en torno a estas dos funciones el amante y el amado, el proceso de lo que se desarrolla en el Banquete es tal que podemos atribuir, respectivamente, con todo el rigor del que es capaz la experiencia analítica, de qué se trata. En otros términos, veremos ahí articulado con claridad, en una época en la que la experiencia analítica como tal, falta, en la que el inconsciente en su función propia con relación al tema, es seguramente la dimensión menos sospechada, y por ende, con las limitaciones que esto implica, ustedes verán articulado de la manera más clara ese algo que llega para encontrar la cúspide de nuestra experiencia, lo que traté a lo largo de estos años, de desarrollar en presencia de ustedes bajo la doble rúbrica, el primer año de la relación de objeto, el año que le siguió, del deseo y de su interpretación; ustedes verán aparecer claramente, y en las fórmulas que son propiamente, aquellas en las que desembocamos, el amante como sujeto de deseo, y habida cuenta de lo que eso quiere decir en todo su peso, para nosotros, el deseo, el eromenós; el amado como aquél que en esa pareja es el único que tiene algo.

La cuestión de saber si lo que él tiene, pues es el amado que lo tiene, tiene una relación, yo diría incluso, una relación cualquiera con aquélla de lo que el otro, el sujeto del deseo, carece. Esta es la cuestión de las relaciones entre el deseo y aquél delante del cual el deseo se fija, ustedes lo saben, nos ha llevado ya en torno a la noción de deseo en tanto que deseo de otra cosa. Llegamos ahí por las vías del análisis de los efectos del lenguaje sobre el sujeto. Es muy extraño que una dialéctica del amor, la de Sócrates, que se hizo precisamente toda por medio de la dialéctica, de una prueba de los efectos imperatorios(57) de la interrogación como tal, no nos lleve a la misma encrucijada. Ustedes verán que mucho más que llevarnos a la misma encrucijada, ella nos permitirá ir más allá, a saber: captar el momento de balanceo, el momento de vuelta(58) o de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir esta significación que se llama amor.

Imposible, —sin haber captado esta articulación lo que ella cuenta como condición en lo simbólico, lo imaginario y lo real—, no captar de qué se trata, a saber en este efecto tan extraño por su automatismo que se llama transferencia, medir, comparar cuál es entre la transferencia y el amor, la parte, la dosis de lo que hay que atribuirles a cada uno y recíprocamente de ilusión o de verdad. En esto que en la vía y la investigación los introduje a ustedes hoy, va a ser para nosotros de una importancia inaugural.

PSIKOLIBRO



Clase 3

30 de Noviembre de 1960

Nos habíamos quedado la última vez en la posición del erastés y del eromenós, del amante y del amado tal como la dialéctica del Banquete nos permitirá introducirla como lo que llamé la base, el pacto giratorio, la articulación esencial del problema amor.

El problema del amor nos interesa en tanto que va a permitirnos entender lo que ocurre en la transferencia, y diría hasta un cierto punto, a causa de la transferencia.

Para motivar tal extensión, que aquél que puede parecerles a aquellos de entre ustedes que son nuevos este año en este Seminario, que después de todo podría parecerles como un atajo superfluo, trataré de justificar, de presentificar enseguida el sentido que, parece, deben aprehender sobre el alcance de nuestra búsqueda.

Me parece que en cualquier nivel que estén de su formación, algo debe estar presente en los psicoanalistas de manera tal que pueda aprehenderlo, engancharlo por el borde de su abrigo en más de una vuelta(59). Y lo más simple no es éste, me parece, difícil de evitar a partir de una cierta edad, y que para ustedes, me parece, debe implicar entonces, de manera muy presente, en sí mismo, lo que es el problema del amor. Será que nunca los tomó en este recodo, salvo en lo que dieron a aquellos que os son más próximos— entiendo —no hay algo que ha faltado, y no sólo que ha faltado, sino que los deja a los susodichos, a los más cercanos, a ellos por ustedes, irremediablemente faltado. Y qué? Justamente por esto que, a ustedes analistas, les permite entender, lo que justamente estos próximos, con ellos, sino dar vueltas alrededor del fantasma del cual han buscado más o menos en ellos la satisfacción, que en ellos más o menos ha sustituido sus imagenes, o sus colores.

Este ser al cual de repente por algún accidente pueden volver a ser llamados, cuya muerte es bien aquello que nos hace escuchar lo más lejos su resonancia, este ser verdadero, siempre y cuando lo evoquen, ya se aleja, y ya está eternamente perdido. Pero, ese ser, es bien él, a pesar de todo, al que intentan alcanzar por los caminos de vuestro deseo. Solamente, este ser, es el vuestro, y esto como analistas saben bien que es de alguna manera, a falta de haberlo querido, que lo obviaron también más o menos. Pero por lo menos aquí están en el nivel de vuestra falta, y vuestro fracaso la mide exactamente. Y ese otro del cual se ocuparon tan mal ¿es por haber hecho de él, como se dice, solamente vuestro objeto?. Dios quiera que los hubieran tratado como objetos de los cuales se aprecia el peso, el gusto, y la substancia, hoy estarían menos perturbados por su memoria, les habrían hecho justicia, homenaje, amor, abrían por lo menos amado como ustedes mismos, con esta diferencia que ustedes se aman mal. Pero no es ni el destino de los mal amados que hemos tenido entre manos, y ustedes habrían hecho de ellos, sin duda, como se dice, sujetos. Si fuera allí el fin del respeto que merecían, el respeto como se dice de su dignidad, el respeto que deben a vuestros semejantes. Temo que este empleo neutralizado hacia nuestros semejantes sea otra cosa diferente que de lo que se trata, en la cuestión del amor y de sus semejantes, que el respeto que ustedes les daban vaya demasiado rápido al respeto de su semejante, a la expulsión hacia sus chifladuras de resistencias, a sus ideas tercas, a sus tonterías de nacimiento, a sus asuntos, en fin, que se arreglen. Creo que es efectivamente eso el fondo de esta interrupción frente a su libertad, que frecuentemente dirige vuestra conducta: libertad de indiferencia se dice, pero no la de ellos, quizás mejor la de ustedes.

Y es bien en eso que la pregunta se coloca para un analista. Es, a saber, cuál es nuestra relación para con este ser de nuestro paciente.

A pesar de todo se sabe bien, que es de esto de lo que se trata en el análisis. Nuestro acceso a este ser es o no el del amor: ¿tiene alguna relación nuestro acceso, con lo que sabremos de lo que es el punto que colocamos? en lo que se refiere a la naturaleza del amor. Esto, verán nos llevará bastante lejos, precisamente, a saber, lo que, si puedo expresarlo así, utilizando una metáfora, está en el Banquete cuando Alcibíades compara a Sócrates con algunos de esos pequeños objetos que parecen haber realmente existido en la época de los popérus(60). por ejemplo, estas cosas que se encajaban las unas en las otras, parece que había imagenes cuya parte externa representaba un sátiro o un sileno, y en el interior no sabemos muy bien qué, pero seguramente cosas preciosas.

Lo que debe haber, lo que puede haber, lo que está supuesto estar de ese algo en el análisis, es a lo que se referirá nuestra pregunta, pero todo al final. Al abordar el problema de esta relación que es aquélla del analizante al analista, que se manifiesta por este curioso fenómeno de transferencia que intento abordar de la forma que más lo aprieta, que elude lo menos posible las formas y a la vez conociéndose por todo, y del cual más o menos se busca abstraer, evitar el propio peso, creo que no podemos hacer nada mejor que partir de una interrogación de lo que este fenómeno está supuesto imitar al máximo, incluso confundirse con él. Hay, lo saben, un texto de Freud, célebre, en este sentido, que se coloca en lo que habitualmente se llama los escritos técnicos, por lo tanto con todo lo que está estrechamente en relación, a saber, digamos, que algo a algo está desde siempre suspendido en el problema del amor, una discordancia interna, no se sabe qué duplicidad, que es justamente lo que nos da lugar para apretarlo de más cerca: a saber, quizás aclarar a través de esta ambigüedad, ese algo más, esta substitución en camino que después de un cierto tiempo de seminario deben saber que es eso lo que ocurre en la acción analítica y que os lo puedo resumir así: aquél que viene a buscarnos, por el principio de esta suposición, que no sabe lo que tiene — ya allí está toda la implicancia del inconsciente a eso fundamental que él no sabe , y es por allí que se establece el puente

PSIKOLIBRO

que puede unir nuestra nueva ciencia con toda la tradición del "conócete a tí mismo". Evidentemente hay una diferencia fundamental, el acento está completamente desplazado de ese "él no sabe"; y pienso que sobre esto ya les he dicho suficiente para que no tenga que hacer otra cosa que puntuarles al pasar la diferencia pero que, lo que verdaderamente tiene en sí mismo, lo que pide ser, no sólo ver sino ser educado, extraído, cultiva do según el método de todas las pedagogías tradicionales se ponen a la sombra del poder fundamentalmente revelador de algunas dialécticas que son los rechazos, los retoños de la marcha inaugural de Sócrates en tanto es filosófica.

¿Será que es allí donde vamos, en el análisis, a llevar a aquél que viene a vernos como analistas?; simplemente como lectores de Freud deben, a pesar de todo saber algo de lo que por lo menos en el primer aspecto puede presentarse como la paradoja de lo que se presenta a nosotros como término de Telos, como resultado, como fin del análisis. ¿Qué nos dice Freud? sino que al final de cuentas lo que al término encontrará aquél que sigue este caso, no es esencialmente otra cosa que una falta, que llamen a esta falta castración o que lo llamen envidia del pene, esto es signo de metáfora.

Pero si está realmente allí esto ante lo cual viene, eso frente a lo cual viene a tropezar al final el análisis, será que allí ya no hay algo(61).

En resumen, recordándoles esta ambigüedad, esta suerte de doble registro entre este comienzo y partir de principio y este término, su primer aspecto puede aparecer tan necesariamente decepcionante — todo un desarrollo se inscribe, este desarrollo es, hablando con propiedad esta revelación de ese algo entero en su texto que se llama el Otro inconsciente.

Evidentemente todo esto, para cualquiera que escuche hablar de eso por primera vez, pienso que no hay ninguno que esté en ese caso aquí, sólo puede ser entendido como un enigma. No es a ese título que os lo presento, sino a titulo de la unión de los términos donde se inscribe como tal nuestra acción. Es también para enseguida aclarar lo que yo podría llamar, si lo quieren, el plan general en el cual va a desarrollarse nuestra marcha, cuando después de lo único de que se trata es de aprehender enseguida, ver allí, Dios mío, lo que tiene de semejante este desarrollo y estos términos con la situación del comienzo fundamental del amor, que, para, después de todo, ser evidente, nunca lo fue, que yo sepa, también, en algún término, situada, colocada en el comienzo en estos términos que les propongo articular enseguida; estos dos términos de los cuales partimos, el erastés, el amante, o incluso el erón el amando, y el eromenós, aquél que es amado.

¿No será que todo ya se sitúa mejor en el comienzo?. No hay lugar para jugar al juego de escondida podemos ver enseguida en tal asamblea lo que carácteriza el erastés, el amante, para todos los que han interrogado, que lo abordan, ¿será que no es esencialmente lo que le falta? Y podemos agregar enseguida, que no sabe lo que le falta, con este acento particular de la "inciencia" que es la del inconsciente.

Y por otro lado es siempre el eromenón, el objeto amado, que no siempre se situó como aquél que no sabe lo que tiene escondido, ¿no será eso que hace su atractivo? porque lo que tiene ¿no es lo que está en la relación del amor llamado no sólo a revelarse, a devenir, ser presentificado, lo que sólo hasta allí es posible?.

Bien, con el acento analítico, o sin este acento, él tampoco sabe. Y de lo que se trata es de otra cosa. No sabe. Y es de otra cosa de la cual se trata. No sabe lo que tiene.

Entre estos dos términos que constituyen, si puedo decirlo, en su esencia el amante y el amado, observar que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no les lo que está escondido en el otro. Y ahí está todo el problema del amor; que se sepa o no se sepa —eso no tiene ninguna importancia. Esto se encuentra a cada paso en el fenómeno, por ende el desgarramiento, la discordancia, y nadie tiene necesidad de dialogar, dialecticar, dialektiké sobre el amor, le basta con estar en el asunto, con amar para ser tomada en esta hiancia,en esta discordia.

Es eso decirlo todo?. Será eso suficiente?. Aquí no puedo hacer más. Hago mucho haciéndolo, me expongo al riesgo de algunas incomprensiones inmediatas; pero os lo digo, no pretendo contarles aquí sobre esto, pongo luz en mi linterna inmediatamente. Las cosas van más lejos. Podemos dar, en los términos que utilizamos, lo que el análisis de la creación del sentido en la relación significante —significado, ya indicaba. Ya veremos esto, con riesgo de ver el manejo, la verdad en lo que sigue ya indicado, de lo que se trata es, a saber, que justamente el amor como significante, pues para nosotros es uno y es sólo eso, es una metáfora, en tanto a la metáfora la hemos aprendido a articular como substitución, y que es allí que entramos en lo oscuro, y les ruego en este instante simplemente admitirlo, y guardar lo que aquí promuevo como lo que es, en la mano, una fórmula de álgebra.

Es siempre y cuando que la función donde esto se produce del erastés, del amante, siempre y cuando sea el sujeto de la falta, quien venga en el lugar, se substituya a la función del eromenós que es objeto, objeto amado, que se produce la significación del amor.

Demoraremos quizás un cierto tiempo en aclarar esta fórmula.

Tenemos tiempo para hacerlo durante el año que está ante nosotros. Por lo menos no habré dejado de darles desde el inicio este punto de referencia que puede servir no como adivinanza, sino por lo menos como punto de referencia para evitar, cuando desarrolle, ciertasambigüedades.

Y ahora entremos en el Banquete en el cual de alguna manera les he colocado el decorado la última vez, presentado los personajes; los personajes que no tienen nada de primitivo en relación al significado del problema que nos presentan. Son personajes altamente sofisticados, es el caso decirlo. Y allí, para volver a trazar lo que es uno de los alcances del tiempo que pasé con ustedes, la última vez, lo resumiré en algunos términos, pues considero importante que el carácter provocador sea emitido, articulado.

Hay sin embargo algo bastante humorístico en pensar que aproximadamente veinticuatro siglos de meditación religiosa —pues no hay una sola reflexión sobre el amor que no sea durante estos veinticuatro siglos, que ha ya ocurrido en los libertinos o en los curas, no hay una sola meditación sobre el amor que no se haya referido a este texto inaugural, que después de todo, tomado desde su lado externo, para alguien que entra allí sin ser avisado—, representa sin embargo una cierta posición, como se dice entre la gente, de la

PSIKOLIBRO

cual hay sin embargo que decir que para el campesino que sale allí de su pequeño autor de Atenas, es una reunión de viejas locas; Sócrates tiene cincuenta y tres años, Alcibíades siempre bello, tiene treinta y seis, y el propio Agatón, en la casa de quien están reunidos, tiene treinta, acaba de ganar el premio en el concurso de la tragedia; es lo que nos permite fechar exactamente el Banquete.

Evidentemente no hay que detenerse en estas apariencias. Es siempre en los salones, es decir en un lugar donde las personas no tienen en su aspecto nada de particularmente atractivo, es en la casa de las duquesas que se dicen, a pesar de todo, en el atajo de una noche, las cosas más finas. Están perdidas evidentemente para siempre, pero no para todo el mundo, en todo caso no para aquellos que lo dicen. Aquí tenemos la suerte de saber lo que todos estos personajes, uno por vez, se intercambiaron esa noche.

Se ha hablado mucho de ese Banquete, y es inútil decirles que aquellos cuya profesión es la de ser filósofos, filólogos, helenistas, lo han mirado con lupa, y yo no agoté la suma de susobservaciones.

Pero tampoco es inagotable, pues siempre gira alrededor de un punto. Así, por menos inagotable que sea, está sin embargo excluido que yo le restituya la suma de estos menudos debates que se hacen alrededor de tal o cual línea; para empezar no está dicho que sean de naturaleza tal que nos dejen escapar algo importante. No es fácil para mi, que no soy ni filósofo, ni filólogo, ni helenista, ponerme en ese papel, en esa piel, y darles una clase sobre el Banquete. Lo que simplemente puedo esperar es primeramente darles una primera aprehensión de ese algo que les pido creer que no es así, que me fío en la primera lectura; dénme a pesar de todo ese crédito de pensar que no es la primera vez. Y para el uso de ese Seminario entré en este texto, y también dénme ese crédito de pensar que me he tomado algún trabajo para refrescar lo que tenía como recuerdos en lo que concierne a los trabajos que se consagraron a esto, como también informarme de lo que había podido descuidar hasta ahora.

Esto para disculpar lo que he hecho sin embargo, porque creo que es lo mejor, abordar las cosas por el fin; es decir lo que, por el simple hecho del método que les enseño, debe ser objeto para ustedes de una cierta reserva, a saber lo que entiendo de esto. Esjustamente allí que corro los más grandes riesgos, esténme agradecidos de que los corra en su lugar. Que esto sirva para ustedes como introducción a críticas que no son tanto sobre lo que les voy a decir de lo que entendí, como sobre lo que hay en el texto, a saber, lo que en todo caso va a seguir, les va a parecer como siendo lo que enganchó mi comprensión. Les voy a decir lo que esta comprensión verdadera o falsa explica, la torna necesaria, y como texto entonces, como significante imposible, aún para ustedes, aún si lo entienden de otra manera, sería imposible de contornar.

Paso pues las primeras hojas, que son las páginas que existen siempre en los diálogos de Platón. Y esto no es un diálogo como los otros, pero sin embargo esta especie de situación hecha para crear lo que llamé la ilusión de autenticidad, estas marchas atrás, estos controles de la transmisión, de quien repitió lo que el otro le había dicho. Es siempre la manera por la cual Platón pretende al principio crear una cierta profundidad, y sirve sin duda para él, para resonar sobre lo que va a decir.

También voy a obviar el reglamento al cual hice alusión la última vez, las leyes del Banquete. Les he indicado que estas leyes no eran sólo locales, improvisadas, que se referían a un prototipo. El simposio era algo que tenía esas leyes. Sin duda no siempre exactamente las mismas aquí y allá; no eran exactamente las mismas en Atenas que en Creta. Paso sobre todas estas referencias.

Llegamos a la realización de la ceremonia que incluirá algo que finalmente tiene que llamarse por un nombre, de alguna manera, y de un nombre que sirva, se los indico al pasar, a la discusión, el elogio del amor. Es enkomio, es epainasein. Les obvio todo esto que tiene su interés, pero que es secundario. Y quisiera simplemente hoy situar lo que puedo llamar el progreso de lo que va a desarrollarse alrededor de esta sucesión de discursos que son primero el de Fedro, el de Pausanias... Fedro es otro personaje muy curioso. Habría que trazar su carácter. No tiene demasiado importancia. Por hoy, sepan solamente que es sorprendente que haya sido él quien puso el tema al día, que sea el pater tou logou, el padre del tema. Es sorprendente porque lo conocemos por otro lado un poquito, por el debate de Fedro, es un singular hipocondríaco. Se los digo enseguida, tal vez esto les servirá más adelante. (Les doy enseguida, mientras lo pienso, mis disculpas. No sé por qué les hablé de la noche la última vez.

Evidentemente recordé que no es en Fedro que empieza la noche, sino en el Protágoras). Corregido esto, continuemos.

Fedro, Pausanias, Erixímaco, y antes de Erixímaco, debería haber sido Aristófanes, pero tiene hipo, y deja pasar el otro antes que él; y habla después de Aristófanes, el poeta cómico cuyo eterno problema en toda esta historia es saber cómo se encontraba allí con Sócrates que, como cada uno sabe qué hacía, más que criticarla que ridiculizarlo, lo difamaba en sus comedias, y que los historiadores en general consideran en parte responsable del fin trágico de Sócrates, a saber su condena.

Les he dicho que esto implica sin duda una razón profunda, la que no doy más que los otros, la última solución. Pero quizás intentaremos abordar un pequeño comienzo de luz.

Luego viene Agatón y después de Agatón, Sócrates. Esto constituye hablando con propiedad, lo que es el Banquete, es decir todo lo que ocurre hasta este punto crucial que la última vez le puntualicé como debiendo ser considerado como esencial, a saber la entrada de Alcibíades, lo que corresponde a la subversión de todas las reglas del Banquete, aunque sólo fuera esto, que se presenta ebrio, y por allí como tal en la ebriedad.

Supongamos que ustedes se digan que el interés de este diálogo, de este Banquete, es manifestar algo que, hablando con propiedad, es la dificultad de decir algo que tenga sentido sobre el amor. Pero sí sólo se tratara de eso estaríamos pura y simplemente en una cacofonía. Pero lo que Platón, por lo menos es lo que pretendo, lo que no es de una audacia especial pretenderlo, lo que Platón nos muestra de una manera que nunca será develada, que nunca será puesta al día, es que el contorno que dibuja esta dificultad es algo que nos indica el punto donde está la topología singular que impide decir del amor algo que tenga sentido. Lo que les digo allí, no es muy novedoso. Nadie sueña en contestarlo. Quiero decir que todos los que se ocuparon de este "diálogo"— entre comillas,

PSIKOLIBRO

pues es apenas algo que merece este título ya que es una seguidilla de elogios, una seguidilla de cancioncillas para beber en honor al amor que se encuentra, porque esta gente es un poco más lista que los otros (y por otro lado se nos dice que es un tema que frecuentemente no es elegido, que podría llamar la atención en su primer abordaje), tomar todo su alcance.

Entonces se nos dice que cada uno traduce el asunto en su cuerda, en su nota. Por otro lado no se sabe muy bien por qué, por ejemplo, Fedro estará encargado de introducirlo, se nos dice, por el ángulo de la religión, del mito o de la propia etnografía; y en todo esto hay algo de verdad. Quiero decir que nuestro Fedro nos introduce al amor diciéndonos que es megas theos. Es un gran Dios. No sólo dice esto, pero en fin, se refiere a dos teólogos, Hesíodo y Parménides, que por distintos conceptos han hablado de la genealogía de los dioses, lo que es sin embargo algo importante. La Teogonía de Hesíodo, el poema de Parménides, no nos vemos a creer obligados a referirnos a ellos con el pretexto que se cita un verso en el Fedro.

Diré sin embargo que hubo hace dos o tres años, cuatro quizás, algo muy importante que fue publicado sobre este punto, de un contemporáneo, Jean Beaufrey, sobre el poema de Parménides. Es muy interesante para leer. Dicho esto, dejemos esto de lado, e intentemos darnos cuenta de lo que hay en este discurso de Fedro.

Hay pues, la referencia a los dioses, ¿Por qué a los dioses en plural? Sin embargo quiero simplemente indicar algo. No sé qué sentido tienen los dioses para ustedes, especialmente los dioses antiguos, pero después le todo se habla de eso suficientemente en este diálogo para que sea sin embargo de bastante utilidad, incluso necesario que conteste a esta pregunta como si estuviera colocada de ustedes hacia mí. Después de todo, qué piensa usted de los dioses? ¿Dónde se sitúa eso en relación a lo simbólico, a lo imaginario y a lo real?. No es una pregunta vana, en absoluto.

Hasta el final, de lo que se va a tratar es de saber si el amor es o no un dios, y al final se habrá hecho por lo menos este progreso de saber con certeza que no es uno.

Evidentemente no les voy a hacer sobre esto una lección sobre lo sagrado. Simplemente, así, sujetar con alfileres algunas fórmulas sobre este tema. Los dioses, siempre que existan para nosotros en nuestro registro, en aquél que nos sirve para adentrarnos en nuestra experiencia, siempre y cuando que estas tres categorías nos sean de alguna utilidad, los dioses son una. forma de revelación de lo real. Es en esto que todo progreso filosófico tiende, de alguna manera, por su propia necesidad a eliminarlos.

Es en esto que se encuentra la revelación cristiana, como muy bien lo notó Hegel. Sobre la vía de su eliminación, a saber que bajo ese registro la revelación cristiana está un poco más allá, un poco más profundamente, en esta vía que va del politeísmo al ateísmo.

Que en relación a una cierta noción de la divinidad, del dios sólo como revelación, de lumen, como resplandor, aparición, es una cosa fundamental, real, este mecanismo está incontestablemente en el camino que tiende a reducirlo, que va en último término a abolirlo siempre y cuando que el dios de esta misma revelación tienda desplazarlo como el dogma, hacia el verbo, hacia el logos; como tal, dicho de otra manera se encuentra sobre un camino paralelo a aquél que sigue el filósofo, siempre que les he dicho hace un rato que su fatalidad es negar los dioses.

Pues estas mismas revelaciones que son encontradas hasta allí por el hombre en lo real, en lo real donde lo que se revela es por otra parte real; pero esta misma revelación, es por lo real que la desplaza, esta revelación, la va a buscar en el logos. La va a buscar en el nivel de una articulación significante.

Toda interrogación que tiende a articularse como ciencia al principio de la marcha filosófica de Platón nos enseña con o sin razón, quiero decir verdadera o no, que era eso lo que hacía Sócrates. Sócrates exigía que a eso con lo que tenemos esa relación inocente que se llama doxa, y que está, dios mío, por qué no, algunas veces en la verdad, no nos contentemos con eso sino preguntemos por qué, que no nos satisfagamos más que de esta verdad asegurada que llama episteme, ciencia, a saber, que da cuenta de sus razones. Es esto, nos dice Platón, que era el asunto del "philosophein" de Sócrates.

Ya les he hablado de lo que llamé la "schwärmerei" de Platón. Hay que creer finalmente que algo en este asunto permanece un fracaso para que el rigor, el talento desplegado en la demostración de un tal método —tantas cosas en Platón que sirvieron para que después las "mistagogías" las aprovecharan... Hablo ante todo de la gnosis, y digamos de lo que en el cristianismo siempre permaneció gnóstico.

Sin embargo lo que es claro, es que lo que le gusta, es la ciencia. Cómo podríamos criticarlo de haber seguido desde el primer paso este camino hasta el final?.

Sea lo que fuere, el discurso de Fedro se refiere, para introducir el problema del amor, a esta noción que es un gran dios, casi el más antiguo de los dioses, nacido luego enseguida después del caos dice Hesíodo. El primero en quien pensó la diosa misteriosa, la diosa primordial del discurso parmenidiano.

No es posible aquí que evoquemos a este nivel, en la época de Platón, que intentemos —esta empresa puede por otra parte ser imposible de llevar adelante de determinar todo lo que estos términos podían querer decir en la época de Platón, pues en fin, traten de partir de la idea que las primeras veces que se decían estas cosas— y se estaba en eso en el tiempo de Platón — está completamente excluido que todo esto haya tenido ese aspecto de majada embrutecedora que tiene, por ejemplo en el siglo XVII, cuando se habla del Eros. Cada uno juega a eso. Todo esto se inscribe en un contexto diferente, en un contexto de cultura cortesana, de eco del Astreo y todo lo que es consecuencia de esto, a tener palabras sin importancia.

La discusión es verdaderamente teológica, y también es para hacerles entender esta importancia, que diría que no encontré mejor cosas que decirles: para asirlo verdaderamente, atrapen la segunda Enéadas de Plotino, y vean cómo habla de algo que está más o menos al mismo nivel, también allí se trata de Eros. Incluso sólo se trata de eso. No podrán, por menos que hayan leído un poquito un texto teológico sobre la trinidad, no darse cuenta que ese discurso de Plotino tiene simplemente creo que habría que cambiar tres palabras — es un discurso — estamos al final del tercer siglo — sobre la trinidad.

PSIKOLIBRO

Quiero decir que ese Zeus, esta Afrodita, y este Eros, son el padre, el hijo y el Espíritu Santo. Esto simplemente para permitirles imaginar de lo que se trata cuando Fedro habla en estos términos de Eros.

Hablar del amor para Fedro, es hablar de teología. Y, después de todo, es muy importante darse cuenta que este discurso comienza con una introducción así, ya que aún para mucha gente, y justamente en la tradición cristiana, por ejemplo, hablar del amor es hablar de teología. Es aún más interesante ver que este discurso no se limita allí, sino que pasa a una ilustración de sus propósitos. Y la manera de ilustración de la cual se trata es también interesante pues van a hablarnos de este amor divino, van a hablarnos de sus efectos.

Estos efectos, lo subrayo, son en su nivel eminentes por la dignidad que revelan; el tema que se gastó un poco desde entonces en los desarrollos de la retórica, a saber, que el amor es una atadura contra la cual todo esfuerzo humano vendría a romperse. Un ejército hecho de amados y amantes es aquí la ilustración subyacente clásica por la famosa legión tobiana, sería un ejército invencible; y que el amado para el amante, como el amante para el amado, son eminentemente susceptibles de representar la más alta autoridad moral, aquélla frente a la cual uno no cede, aquella frente a la cual uno no se puede deshonrar.

Esto lleva al punto más extremo, es, a saber al amor como principio del último sacrificio. Y no es sin interés que se ve, aparecer aquí la imagen de Alcestes, a saber, en la referencia euripidiana, lo que ilustra una vez más lo que les traje el año pasado como delimitando la zona de la tragedia, a saber, hablando con propiedad, esta zona del entre dos muertes. Alcestes, único de todo el parentesco del rey(62) (...), hombre feliz pero a quien la muerte acaba de hacerle seña; Alcestes, encarnanción del amor, es la única —y no los padres ancianos del dicho(63) (...) quien según toda probabilidad les queda tan poco tiempo para vivir y no los amigos y no los hijos ni nadie— Alcestes se substituye a él para satisfacer la demanda de la muerte.

Es un discurso en el cual se trata esencialmente del amor masculino, he aquí lo que nos puede parecer de notable, y lo que vale bien la pena que retengamos Alcestes nos es pues propuesta como ejemplo. Habiendo dicho esto, tiene su interés en dar su alcance a lo que va a seguir. Es a saber, que dos ejemplos se suceden al de Alcestes, dos que, según lo que dice el orador se adelantaron también en ese campo del entre dos muertes. Orfeo, que consiguió bajar a los infiernos a buscar a su mujer Eurídice, y como saben, volvió con las manos vacías por un error que cometió, el de darse vuelta antes de lo permitido —tema mítico que reproducen las muchas leyendas de otras civilizaciones además de la griega. Una leyenda japonesa es célebre. Lo que nos interesa aquí es el comentario que hizo Fedro. Y el tercer ejemplo es el de Aquíles.

Hoy no podría llevar las cosas más adelante, a no ser mostrarles lo que se destaca de la comparación de estos tres héroes, lo que ya los coloca en la vía de algo que ya es un primer paso en la vía del problema. Primero las observaciones que hace sobre Orfeo —lo que nos interesa es lo que dice Fedro, no es si va al fondo de las cosas, ni si es justificado, no podemos ir hasta allí: lo que nos importa, es lo que dice; es justamente lo extraño de lo que dice Fedro que debe retenernos. Primero, nos dice, Orfeo, hijo de Elude, a los dioses no les gustó en absoluto lo que hizo. Y el motivo que da es de alguna manera dada en la interpretación que da de lo que los dioses han hecho por él. Se nos dice que los dioses, para un tipo como Orfeo que finalmente no era alguien tan bien, un blando —no se sabe por qué Fedro tiene algo contra él, ni por qué Platón— no le mostraron una verdadera mujer, sino un fantasma de una mujer. Lo que pienso hace suficientemente eco a través de lo que introduje hace un momento en mi discurso concerniente a la relación al otro, y lo que hay de diferente entre el objeto de nuestro amor en tanto que recubre nuestros fantasmas, y lo que el amor se interroga para saber si puede alcanzar este ser del otro, y según parece según dice Fedro, vemos aquí que Alcestes verdaderamente se substituyó a él en la muerte. Y encontrarán en el texto este término del cual no se podrá decir que soy yo el que lo paso, hyper apotithemi.

Aquí la substitución —metáfora de la cual les hablaba hace un rato, se realiza en el sentido literal, es en el lugar de Alcmena que se coloca auténticamente Alcestes. Ese hyper apotithemi, pienso. Ripert, que tiene el texto bajo los ojos, puede encontrarlo. Es exactamente en el parágrafo 180. Ese hyper apotithemi está enunciado para marcar la diferencia que hay, Orfeo siendo por tanto de alguna forma eliminado de esta corrida de méritos en el amor, entre Alcestes y Aquiles.

Aquiles, él, es otra cosa; es hyper apotithemi. Es él quien me seguirá, sigue en la muerte a Patroclo.

Entender lo que quiero decir, para un antiguo esta interpretación de lo que se puede llamar el gesto de Aquiles, es también algo que merecería muchos comentarios, pues, en fin, es algo muchos menos claro que para Alcestes. Estamos obligados a recurrir a textos homéricos de los cuales resulta finalmente que Aquiles hubiera tenido posibilidad de elección. Su madre Thétis le dijo: "si no matas a Héctor —se trata de matar a Héctor únicamente para vengar la muerte de Patroclo— volverás a tu casa tranquilamente y tendrás una vejez feliz y tranquila; pero si matas a Héctor, tu suerte está sellada, es la muerte la que te espera". Y Aquiles dudó tan poco de eso, que tenemos otro pasaje donde él mismo se hace esta reflexión en un aparte: podría volver tranquilo. Y después de todo esto es impensable, y dice por tal o cual razón.

Esa sola elección en sí misma es considerada como siendo tan decisiva como el sacrificio de Alcestes; la elección de la Moira, la elección del destino tiene el mismo valor que esta substitución de ser a ser. No hay necesidad de agregar a esto, lo que hace, no sé por qué, Mario Meunier nota — pero después de todo era un buen erudito — en la página de la cual hablamos, que posteriormente Aquiles se mata, según parece, sobre la tumba de Patroclo.

Me ocupé mucho estos días de la muerte de Aquiles porque me preocupaba. En ningún lugar encuentro una referencia que permita en la leyenda de Aquiles articular una cosa semejante. He visto muchas formas de muerte por parte de Aquiles, que desde el punto de vista del patriotismo griego le dan curiosas actividades, ya que supuestamente traicionó la causa griega por el amor de Polyxena, que es una troyana. Lo que quitaría un poco su alcance a este discurso de Fedro, lo importante es esto. Y Fedro se entrega a una consideración muy desarrollada sobre la función recíproca en su unión erótica, la de Patrocolo-Aquiles.

Nos desengaña sobre un punto que es éste: no se imaginen que Patroclo, como se creía

PSIKOLIBRO

generalmente, fuese el amado. Sobresalen de un examen atento las carácterísticas de los personajes, nos dice Fedro en estos términos, que sólo podría ser Aquiles, mucho más joven e imberbe. Lo escribo porque vuelve constantemente esta historia de barba o después de la barba. Sólo se habla de eso. Esta historia de barba, uno la encuentra en todas partes.Se pare de agradecer a los romanos el habernos liberado de esta historia. Debe tener su razón, en fin. Aquíles no tenía, barba. En todo caso es él el amado.

Pero Patroclo parece tener unos diez años más. A través de un examen de los textos, es él el amante. Lo que nos interesa, no es eso. Es simplemente esta primera puntuación, este primer modo donde aparece algo que tiene una relación con lo que les he dado cama siendo el punto de mira en el cual vemos a avanzar, es que, sea lo que sea lo que los dioses encuentran de sublime, de más maravilloso que todo, es cuando el amado se comporta finalmente como uno esperara que se comportase el amante. Y opone estrictamente en este punto el ejemplo de Alcestes al ejemplo de Aquiles.

¿Qué quiere decir?, porque esto es el texto; no se ve por qué haría toda esta historia que dura dos páginas si no tuviera su importancia. Piensan que explora el mapa del Tierno, pero no soy yo, sino Platón. Y está muy bien articulado. Se debe sin embargo deducir lo que se impone, a saber, pues, ya que lo opone específicamente a Alcestes y que hace inclinar la balanza del precio a ser dado al amor por los dioses del lado de Aquiles, es eso lo que quiere decir.

Quiere por tanto decir que Alcestes estaba, ella, en la posición del erastés (Alcmena). La mujer estaba en la posición del erastés, es decir del amante, y es por eso que Aquiles estando en el lugar del amado, que su sacrificio —esto es dicho expresamente— es mucho más admirable.

En otros términos, todo este discurso teológico del hipocondríaco Fedro nos lleva a mostrarnos, a puntuar que es allí hacia lo que desemboca lo que llamé hace un rato el significado del amor, es que su aparición más sensacional, la más notable, la más objetable, coronada por los dioses, que da un lugar muy especial en el reino de los bienaventurados a Aquiles —como cada uno lo sabe, es una isla que existe aún en las bocas del Danubio, donde se puso ahora un asilo o un lugar para delincuentes. Esta recompensa va para Aquiles, y muy precisamente en esta, que un amado se comporta como un amante.

No voy a poder llevar más adelante mi discurso de hoy.

Quiero terminar sobre algo sugestivo que quizás va a permitirnos introducir allí alguna cuestión práctica. Es esto: que finalmente es del lado del amante, en la pareja erótica, que se encuentra, si se puede decir, en la posición natural, la actividad. Y esto para nosotros estará lleno de consecuencias si al considerar la pareja Alcestes-Alcména, quieren entrever esto que está particularmente colocado a vuestro alcance por lo que descubrimos en el análisis de lo que la mujer puede como tal experimentar sobre su propia falta; no se entiende en absoluto porque en una cierta etapa no concebimos que en la pareja entonces heterosexual, es a la vez del lado de la mujer que está la falta, decimos, sin duda, pero también al mismo tiempo la actividad.

En todo caso, él, Fedro, no duda de eso. Y que del otro lado es del lado del amado, del eromenós, donde, pónganlo en neutro, del eromenón, pues al mismo tiempo que eroméne, lo que uno es, lo que uno ama en toda esta historia del Banquete, qué es: es algo que se dice siempre y muy frecuentemente en neutro, es ta paidika. El objeto se lo llama en neutro. Es bien allí lo que designa como tal, que vemos asociado a esta función del eromenós o eromenón, de lo que es amado, del objeto amado, una función otra; es que por su lado es el término fuerte. Esto lo verán en lo que sigue cuando articulemos lo que hace, si se puede decir, que el problema esté en un nivel superior más complejo cuando se trata del amor heterosexual, esto que se ve tan claro a ese nivel, esta disociación del activo y del fuerte, nos servirá. En todo caso era importante puntuar esto en el momento en que esto se encuentra tan manifiestamente ilustrado por el ejemplo justamente, de Aquiles y de Patroclo. Es el espejismo que el fuerte se confundiría con el activo. Aquiles porque es manifiestamente más fuerte que Patroclo, no sería el amado. Es lo que efectivamente está allí, en este rincón de este texto, denunciado. La enseñanza que tenemos que retener allí al pasar; llegado a este punto de su discurso Fedro pasa la mano a Pausanias.

Como lo verán, os lo recordaré —Pausanias durante siglos pasó como siendo aquél que expresaba la opinión de Platón sobre el amor de los muchachos. Reservé algunas consideraciones especiales para Pausanias, les mostraré, Pausanias que es un personaje muy curioso, que está muy lejos de merecer este estima de ser en la ocasión —y por qué lo habría puesto allí en segundo lugar, enseguida...de merecer la imprimature(64) de Platón. Es, creo un personaje totalmente episódico. Es sin embargo importante bajo un cierto ángulo, siempre y cuando que la mejor cosa, lo verán, a comentar sobre el margen del discurso de Pausanias, es precisamente esta verdad evangélica, que el reino de los cielos está prohibido a las ricos. Espero la próxima vez mostrarles por qué.

PSIKOLIBRO



7 de Diciembre de 1960

Voy a intentar, hoy, avanzar en el análisis del Banquete, que es el camino que elegí para introducirlos este año al problema de la transferencia. Recuerden hasta dónde llegamos la última vez: al final del primer discurso, del discurso de Fedro. No quisiera, de cada una de estos discursos, tal como se van a suceder: el de Pausanias, el de Erixímaco, el de Aristófanes, el de Agatón, que es el huésped del Banquete, cuyo testigo es Aristodemo, el que nos habla trayéndonos lo que recogió de Aristodemo es Apolodoro. Es pues, de un extremo al otro, Apolodoro el que habla, repitiendo lo que dijo Ariltodemo. Después de Agatón sigue Sócrates. Sócrates que, como lo verán, qué camino singular toma para expresarse, sobre lo que él sabe, que es el amor. Ustedes saben también que el ultimo episodio es la entrada de Alcibíades, esta suerte de confesión pública asombrosa en su casi indecencia, que nos es presentada al final de este diálogo, y que permaneció un enigma para todos los comentaristas. Hay también algo después, volveremos a esto.

Quisiera evitar el tener que hacerles recorrer este camino paso a paso, discurso tras discurso; que al final de cuentas estén perdidos o cansados y que pierdan el objetivo adonde vamos, el sentido de ese punto adonde vamos. Y es por eso que, la última vez, había introducido mi discurso con estas palabras sobre el objeto, sobre este ser del objeto que, podemos siempre decirnos, con más o menos derecho pero siempre con algún derecho, haber faltado —es, quiero decir, de haberle hecho falta.

Este golpe que convenía que buscáramos mientras era tiempo, este ser del otro, voy a volver a él precisando de lo que se trata en relación a los dos términos de referencia de lo que se llama en la ocasión la intrasubjetividad. Quiero decir, el acento puesto sobre esto, que este otro, debemos reconocer en él un sujeto como nosotros, y que sería en este juego, en esta dirección, que está lo esencial de este advenimiento al ser del otro. También en otra dirección. Es, a saber, lo que quiero decir cuando intento articular el rol, la función del deseo en esta aprehensión del otro, tal como se produce en la pareja erastés-eromenós, el que organizó toda la meditación sobre el amor desde Platón hasta la meditacióncristiana.

Este ser del otro en el deseo, pienso haberlo ya indicado suficientemente, no es en absoluto un sujeto. El eromenós es, diría, eromenón, también ta paidika, en el plural neutro, se puede traducir: las cosas del niño amado. El otro propiamente, en tanto que es apuntado en el deseo, es apuntado he dicho, como objeto amado.

¿Qué quiere esto decir? es lo que podemos decirnos haber obviado en aquél que ya está demasiado lejos para que volvamos sobre nuestra debilidad, es efectivamente su calidad de objeto, quiero decir que esencialmente lo que ceba ese movimiento del cual se trata en el acceso que nos da al otro del amor, es ese deseo por el objeto amado, que es algo que, si se los he ilustrado, compararé la mano que se extiende para alcanzar la fruta cuando está madura, para atraer la rosa que se abrió, para avivar el leño que se prende repentinamente.

Escúchenme bien para la continuación de lo que voy a decir. Hago en esta imagen que se detendrá allí esbozo ante ustedes lo que llaman un mito. Van a verlo bien, el carácter milagroso de la continuación de la imagen. Cuando les dije la última vez de los dioses de los cuales se parte —Megas theos, es un gran Dios que el amor dice primero Fedro— los dioses, es una manifestación de lo real, todo pasaje de esta manifestación a un orden simbólico nos aleja de esta revelación de lo real.

Fedro nos dice que el amor, que es el primero de los dioses que imaginó la diosa del Parménides, en el cual no quiero detenerme aquí, y que Jean Beaufret en su libro sobre el Parménides identifica, creo, más justamente que con cualquier otra función a la verdad, la verdad en su estructura radical —y repórtense sobre esto a la manera como he hablado en la cosa freudiana: la primer imaginación, invención de la verdad es el amor. Y también nos es aquí presentado como siendo sin padre ni madre. No hay genealogía del amor. Sin embargo, la

PSIKOLIBRO

referencia ya se hace a Hesíodo en las formas más míticas. En la presentación de los dioses ese algo que se ordena es una genealogía, un sistema del parentesco, una teogonía, un simbolismo .

En esta mitad del camino que les he dicho que va de la teogonía al ateísmo, esta mitad del camino que es el dios cristiano, vean desde el punto de vista de su organización interna, este dios trino, este dios uno y tres ¿qué es? si no la articulación radical del parentesco como tal en lo que tiene de más irreductible, de misteriosamente simbólico. La relación más escondida, y como lo dice Freud, la menos natural, la más puramente simbólica, la relación del padre al hijo. Y el tercer término permanece ahí presente bajo el nombre del amor.

Es de allí que partimos, del amor como dios, es decir como realidad que se revela en lo real, que se manifiesta en lo real, y como tal sólo podemos hablar de él como mito. Es por eso que estoy también autorizado ante ustedes para fijarles el término, la orientación de lo que se trata cuando intento dirigirlos hacia la fórmula metáfora-substitución, del erastés al eromenón. En esta metáfora que engendra este significado del amor. Tengo el derecho de introducir esto, para materializarlo ante ustedes, de completar mi imagen, de hacer de ella verdaderamente un mito. Y esta mano que se extiende hacia el fruto hacia la rosa, hacia el leño, que repentinamente arde, primero de decirles que su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario a la maduración del fruta, a la belleza de la flor, el resplandor del leño. Pero que cuando, en ese movimiento de alcanzar, atraer, atizar, la mano fue hacia el objeto bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño una mano sale que se extiende al encuentro de la mano que es la vuestra, y que en ese momento es su mano que se inmoviliza en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que arde, lo que se produce entonces es el amor.

Por ende, ni siquiera conviene detenerse allí ni decir que es el amor enfrente, quiero decir que es el vuestro, cuando eran ustedes ante todo, primero el eromenós, el objeto amado, y que de repente se convierten ustedes en erastés, aquél que desea. Vean lo que por ese mito pretendo acentuar. Y todo mito se refiere a lo inexplicable de lo real, es siempre inexplicable que cualquier cosa responda al deseo.

La estructura de la cual se trata, no es esta simetría, y ese retorno. Tampoco esta simetría es tal. En tanto que la mano se tiende, es hacia un objeto de la mano que aparece; del otro lado está el milagro. Pero no estamos allí para organizar los milagros. Estamos allí para todo lo contrario, para saber. Y lo que se trata de acentuar, no es lo que ocurre de ahí al más allá, es lo que ocurre allí, es decir la substitución del eromenós o del eromenón por el erastés.

Dicho de otra manera, lo subrayo —algunos han creído, creo en alguna fluctuación en lo que la última vez había articulado, por un lado de la sustitución del eromenón por el erastés, substitución metafórica, y han querido de alguna manera ver allí alguna contradicción en el ejemplo supremo al cual los dioses dan la corona, ante que los dioses, ellos mismos se asombran. Akastei (es el término utilizado). A saber, que Aquiles, el amado, et apantenei, muere. Vamos a ver lo que quiere decir. Digamos, para permanecer en lo impreciso, muere para Patroclo. Y en esto es superior a Alcestes, quien se ofreció a la muerte en el lugar de su marido, al que ama.

Los términos utilizados a este propósito por Fedro, uper apotanom, opuestos a et apotanei, uper apotanei dice más arriba en el texto de Fedro. Ella muere en el lugar de su marido —y apotanei es otra cosa, Patroclo esta muerto, Alcestes intercambia el lugar con su marido solicitado por la muerte, atraviesa este espacio de hace un rato que esta entre aquél que está allí y el otro. Ella obra algo que seguramente ya esta hecho para arrancar a los dioses este testimonio desarmado ante este extremo que le hará, frente a los seres humanos, recibir este premio singular de haber regresado del más allá de los muertos.

Pero hay todavía algo más fuerte. Es lo que efectivamente articula Fedro. Es más violento que Aquiles haya aceptado su destino trágico, su destino fatal, la muerte certera que le es prometida, en vez del regreso a su país, con su padre, en el seno de sus campos, si persigue la venganza de Patroclo. Pero Patroclo no era su amado. Era él el amado. Con o sin razón, poco nos importa, Fedro articula que Aquiles, de la pareja, era el amado, que sólo podía tener esa posición, y que es por esta posición que su acto, que es finalmente aceptar su destino tal como está escrito, si algo lo estuvo, si se pone, no a la cosa, sino a la continuación de Patroclo, si hace del destino de Patroclo la deuda a la cual él tiene que responder, a la cual él tiene que hacer frente... Es en esto que a los ojos de los dioses se impone la admiración más necesaria, la más grande. Mas aún, que el nivel alcanzado en la manifestación del amor, es, nos dice Fedro, más elevado.

Hasta un cierto punto los dioses; impasibles inmortales, no están hechos para comprender lo que ocurre al nivel de los mortales, miden algo que es como una distancia, un milagro de lo que ocurre en la manifestación del amor. Hay pues, efectivamente, en lo que quiere decir el texto de Fedro, en el et apotenem, un acento puesto sobre el hecho que Aquiles, eromenós, se transforma en erastés, el texto lo dice y lo afirma, es en tanto erastés que Alcestes se sacrifica para su marido. Esto es menos una manifestación radical, total resplandeciente del amor que el cambio de rol que se produce al nivel de Aquiles, cuando de eromenós se transforma en erastés.

No se trata pues en este erastés sobre aromenón de algo cuya imagen humorística, si puedo decirlo así sería dada por el amante sobre el amado, el padre sobre la madre, como dice en algún lugar Jacques Prévert. Y es sin duda lo que inspiró este tipo de error bizarro de Mario Meunier del cual les hablaba, que dice que Aquiles se mata sobre la tumba de Patroclo. No es que Aquiles en tanto eromenós venga a substituirse en algún lugar a Patroclo, no se trata de eso, puesto que Patroclo ya está más allá de cualquier alcance, de cualquier golpe, es que Aquíles se transforma, él, el amado, en amante. Es éste, hablando propiamente, el acontecimiento milagroso en sí mismo. Es por allí que se introduce en la dialéctica del Banquete, el fenómeno del amor.

Enseguida después, entramos en el discurso de Pausanias. El discurso de Pausanias debemos escandirlo. No podemos tomarlo detalladamente, línea por línea, por el tiempo, se los he dicho. El discurso de Pausanias, y generalmente han leído suficientemente el Banquete para que lo diga, es ese algo que se introduce por una distinción entre dos órdenes del amor.

El amor, dice, no es único. Y para saber cuál debemos alabar hay una pequeña diferencia entre encomion y epainos (no sé por qué la última vez hice la palabra epainesis con

PSIKOLIBRO

epainei); la alabanza del amor, es el sentido del épainos: la alabanza del amor debe partir de esto, que el amor no es único.

La distinción la hizo en su origen. No hay, dice, Afrodita sin amor, pero hay dos Afroditas. La diferencia esencial de las dos Afroditas es ésta, que una no participa para nada en la mujer que no tiene madre, que nació de la proyección de la lluvia sobre la tierra engendrada por la castración de Uranos, esta castración primordial de Urano por Cronos. Es de allí que nace la venus Uraniana, que no debe nada a la duplicidad de los sexos. La otra Afrodita nació después de la unión de Zeus con Dionea, que es una titanesa.

Toda la historia del advenimiento de aquél que gobierna el mundo presente, de Zeus, está ligado —los remito para esto a Hesíodo— a sus relaciones con los Titanes. Los Titanes, aquellos que son sus enemigos. Dionea es una titanesa. No insisto. Esta afrodita nació del hombre y de la mujer, areinos. Esta es una Afrodita que no se llama Uraniana, sino Pandemiana. El acento despreciativo y de menosprecio está expresamente formulado en el discurso de Pausanias. Es la venus popular. Es toda entera del pueblo; es de aquellos que mezclan todos los amores, que no hacen del amor un elemento elevado de dominación, que es el que trae la Venus Uraniana, la Afrodita Uraniana.

Es alrededor de este tema que va a desarrollarse el discurso de Pausanias, que al encuentro del discurso de Fedro, que es un discurso de mitómano, que es un discurso de mito, es un discurso, se podría decir, —no forzaríamos nada— de sociólogo sería exagerar, de observador de sociedades.

Todo en apariencia va a fundarse sobre la diversidad de las posiciones en el mundo griego en el lugar de este amor superior, de este amor que ocurre entre aquéllos que son a la vez los más fuertes y los que tienen más espíritu; los que son los más vigorosos; los que son también et aten; que saben pensar, es decir entre personas puestas en el mismo nivel por su capacidad, los hombres.

La costumbre, nos dice Pausanias, difiere grandemente entre lo que ocurre en Jonia o en el pueblo persa, donde este amor —tenemos a través de él el testimonio— sería reprobado, y lo que ocurre en otro lugar, en Elida o en el pueblo de los lacedemonios, donde este amor es más que aprobado, donde parece muy mal que el amado rehuse los favores (karissatai) a su amante, y lo que ocurre en el pueblo de los atenienses, que le parece el modo de aprehensión superior del mito si se puede decir, de la puesta en forma social de las relaciones del amor.

Si seguimos lo que dice sobre esto Pausanias vemos que si él aprueba que los atenienses impongan obstáculos, formas, prohibiciones (es al menos así bajo una forma más o menos idealizada que nos lo presenta),es con un cierto objetivo, con un cierto fin Es a propósito que este amor se manifiesta, se revela, se establece en una cierta duración. Es más, en una duración comparable, que está expresada formalmente, en la unión conyugal. Es también en el objetivo como en la elección que sucede a la competición del amor, akonotetes, dice en algún lugar, hablando de ese amor — preside la lucha, la concurrencia entre los postulantes del amor, poniendo a prueba lo que se presenta en posición de amante.

Aquí la ambigüedad es singularmente sostenida durante toda una página, ¿A partir de dónde se coloca esta virtud, esta función de aquél que elige? Pues al igual que aquél que es amado, aunque quiera eso un poquito más que un niño ya capaz de algún discernimiento, es sin embargo el que sabe menos de los dos, el menos capaz de juzgar esta virtud de lo que se puede llamar la relación aprovechable entre los dos. Es algo que es dejado a un tipo de prueba ambigüa, a saber, el modo sobre el cual su elección se dirige según lo que va a buscar en el amado. Y lo que va a buscar en el amado es algo para darle. La conjunción de los dos, su encuentro dura lo que él llama en algún lugar el punto de encuentro del discurso — los dos van a encontrarse en ese punto donde va a ocurrir la coincidencia ... ¿De qué se trata?

Se trata de este intercambio que hará que el primero, como lo tradujo Robin en el texto que es de la colección Badé, siendo así capaz de una contribución cuyo objeto es la inteligencia (cita griega no transcripta) y el conjunto del campo del mérito, y el segundo teniendo necesidad de(65) (...) (en el sentido de la educación y generalmente del saber), aquí se van a encontrar, según él, constituyendo la pareja de una asociación que, como lo ven, es finalmente de un nivel de lo más elevado: es sobre el plano del temaï de una adquisición, de un beneficio, de un adquirir, de una posesión de algo que va a producirse el encuentro entre los términos de la pareja que va, para nunca, articular este amor llamado superior, este amor que quedará, aún cuando hubiésemos intercambiado los partenaires, que se llamará, por todos los siglos, el amor platónico.

Ahora bien, me parece que es muy difícil, leyendo este discurso, no sentir, no ver de qué registro participa toda esta psicología. Todo discurso, si lo releen, se elabora en función de una cotización de una búsqueda de los valores, diría de los valores cotizados. Aunque parezca imposible se trata de colocar estos fondos de inversión psíquica. Si Pausanias en algún lugar pide, que algunas reglas, y algunas reglas severas —vayamos un poco más alto en el discurso — sean impuestas a este desarrollo del amor, de la curva al amado, estas reglas encuentran justificación dado que conviene que Paulespouten (excesivos cuidados) ...Se trata que efectivamente esta inversión de la cual hablaba hace un rato, no sea malgastada, gastada por jovenzuelos que no valgan la pena.

Asimismo, es por eso que se nos pide esperar que estén más formados, que uno sepa a qué atenerse. Más lejos aún, dirá que son salvajes, bárbaros los que introducen en este orden de la postulancia, del mérito, del desorden. Que sobre esto, el acceso a los amados debería ser preservado por el mismo tipo de prohibiciones, de leyes que sirven, gracias a las cuales nos esforzamos en impedir el acceso a las mujeres libres, en tanto que son aquellas a través de las cuales se unen dos familias de maestros que son de alguna manera por ellas mismas como representando todo lo que quieran ustedes del nombre, de un valor, de una firma, de una dote, como se dice hoy. Están a este título protegidas por este orden. Y es una protección de este orden que debe prohibir a aquellos que no son dignos, el acceso a los objetos deseados.

Cuanto más avanzan en el texto, tanto más veo afirmar ese algo que les he indicado en mi discurso de la última vez, en tanto que es, hablando con propiedad, la psicología del rico. El rico existía antes del burgués; en una economía agrícola más primitiva aún, el rico existe. Existe y se manifiesta desde el origen de los tiempos, aunque sólo fuera por esto de lo cual hemos visto el carácter primordial por las manifestaciones periódicas bajo la

PSIKOLIBRO

forma de fiestas, del gasto de lujo que es el que constituye en las sociedades primitivas la primera obligación del rico.

Es bastante sorprendente que a medida que las sociedades evolucionan, este deber parece pasar a un plano si no segundo, por lo menos clandestino. Pero la psicología del rico descansa enteramente en esto, que lo que está en cuestión para él mismo, en la relación con el otro, es el valor, es lo que se puede evaluar según formas abiertas de comparación, de escala, entre lo que se campara en una competición abierta que es aquélla de la posesión de los bienes.

De lo que se trata, es de la posesión del amado porque es un buen fondo. El término lo contiene: krestos. Y que este fondo no será suficientemente definida para hacerlo valer. También Pausanias, algunos años después de este Banquete, lo sabemos a través de las comedias de Aristófanes, irá un poco más lejos con Agatón, precisamente aquí, está a la vista y en la boca de todos, el bien amado, aunque haya ya una paga que tenga lo que llamé la barba en el mentón, término que aquí tiene su importancia. Agatón tiene treinta años, y acaba de ganar el premio del concurso de tragedia. Va a desaparecer, Pausanias, algunos años más tarde, en lo que Aristófanes llama el dominio de los bienaventurados. Es un lugar alejado no sólo en el campo, sino en un país alejado. No es Tahítí, sino Macedonia. Permanecerá allí en cuanto le asegurarán seguridad.

El ideal de Pausanias, en materia de amor, es si puedo decirlo, la capitalización protegida. La puesta en un cofre de lo que le pertenece por derecho como siendo lo que supo discernir, lo que es capaz de poner en valor. No digo que no haya secuelas de ese personaje, tal como lo entrevemos en el discurso platónico, en este otro tipo que les mostraré rápidamente porque finalmente está en el extremo de esta cadena, es alguien con quien tropecé no en análisis —no les hablaré de ello—, lo encontré suficiente para que me abra lo que le servía como corazón. Este personaje era verdaderamente conocido, y conocido por tener un real conocimiento de los límites que impone en el amor precisamente eso que constituye la posición del hombre rico. Este era un hombre excesivamente rico. Tenía si puedo expresarlo así, no es una metáfora, cofres llenos de diamantes, porque nunca se sabe lo que puede ocurrir. Era enseguida después de la guerra, todo el planeta podía incendiarse. Esto no es nada. La forma como concebía — porque era un rico calvinista (presento mis disculpas a aquellos que aquí pueden pertenecer a esta religión) no creo que sea el privilegio del calvinismo hacer ricos, pero tiene su importancia en dar aquí la indicación, pues a decir verdad, sin embargo, se puede notar que la teología calvinista tuvo ese efecto de hacer aparecer como uno de los elementos de la dirección moral que dios colma de bienes a aquellos que ama sobre esta tierra. En otro lugar, tal vez, pero desde esta tierra.

Que la observación de las leyes y de los mandamientos tiene como fruto el éxito terrestre, lo que no dejó de tener sus efectos en todo tipo de empresas.

Sea lo que fuere, el calvinista en cuestión trataba exactamente así el orden de los méritos que adquiría para sí desde esta tierra para el futuro mundo, en el registro de una página de contabilidad: compra tal, tal día. Y allí también todas sus acciones estaban dirigidas en el sentido de adquirir para el más allá un cofre bien relleno.

No quiero, al hacer esta disgresión, dar la impresión de contar un apólogo demasiado fácil, pero sin embargo es imposible no completar este cuadro por el dibujo de lo que fue su suerte matrimonial. Atropelló un día a alguien en la vía pública, con el paragolpe de su gran coche, a pesar de manejar siempre con una prudencia perfecta. La persona arrollada se sacudió. Era linda, era hija de portero, lo que no es excluyente cuando uno es lindo. Recibió con frialdad sus disculpas, con más frialdad sus proposiciones de indemnización, con aún más frialdad sus propuestas de ir a cenar juntos. Bien, en la medida que se acentuaba más para él la dificultad de acceso a este objeto milagrosamente encontrado, la noción crecía en su espíritu. Se decía que se trataba allí de un verdadero valor. Es bien por eso que todo esto lo llevó al casamiento.

Lo que está en cuestión es aquélla misma temática que nos es expuesta en el discurso de Pausanias. A saber, que, para explicarnos hasta qué punto el amor es un valor, nos dice: juzguen un poco: al amor le perdonamos todo. Sí alguien, para obtener empleo, una función pública, o cualquier otra ventaja social, se entregara a la menor de las extravagancias que admitimos cuando se trata de las relaciones entre un amante y aquél que ama, estaría deshonrado. Sería culpable de lo que podemos llamar bajeza moral. Pues es eso lo que quiere decir: Adulación Adularía. No es digno de un maestro para obtener lo que desea.

Es en la medida de algo que va más allá de la señal de alerta que podemos juzgar lo que es el amor. Se trata efectivamente del mismo registro de referencia. Lo que condujo a mi calvinista acumulador de bienes y de méritos a tener efectivamente durante un cierto tiempo a una mujer amable, a cubrirla evidentemente de joyas, que cada noche eran retiradas de su cuerpo para ser colocadas nuevamente en el cofre, y llegar a este resultado, que un día se fue con un ingeniero que ganaba cincuenta mil francos por mes.

No quisiera dar la impresión de forzar la nota sobre este tema. Y después de todo, introducir este discurso de Pausanias, que nos presentan, singularmente, como el ejemplo de lo que habría en el amor antiguo, no sé qué exaltación de la búsqueda moral. No necesito llegar al final del discurso para percibir que esto muestra la falla que hay en toda moral, que de todas maneras se agrega únicamente a lo que se puede llamar los signos exteriores del valor. Es lo que no puede hacer que termine su discurso, diciendo que si todo el mundo admitiera el carácter primero, prevalente de estas bellas reglas por las cuales los valores son solamente atribuidos al mérito ¿qué es lo que ocurriría?. En este caso habríamos estado completamente equivocados, no hay deshonor en eso.

Supongamos en efecto que por la riqueza se haya dado sus favores a un amante que uno cree rico, y que habiéndose equivocado completamente, no se encuentren ventajas pecuniarias porque el amante resultó ser pobre. De la opinión general, este hecho muestra lo que uno es verdaderamente, un hombre capaz de ponerse sobre cualquier cosa por una ventaja pecuniaria, a las órdenes de cualquiera, y eso no es algo muy lindo. Sigamos hasta el final el mismo razonamiento, supongamos el caso que habiendo dado sus favores a un amante, porque lo cree virtuoso y espera perfecciónarse gracias a su amistad, se haya equivocado y que el amante se revela kakos, profundamente malo y disuelto y desprovisto de móviles, no poseyendo virtudes. Es bueno sin embargo ser engañado. Allí se ve generalmente algo que curiosamente se quisiera encontrar, reconocer, la manifestación primera, en la historia, de lo que Kant llamó de intención recta. Me parece

PSIKOLIBRO

que es participar realmente de un error singular. El error singular es más bien no haber visto esto: sabemos por experiencia que toda esta ética del amor educador, del amor pedagógico en materia de amor homosexual, y también del otro, es algo que en sí participa siempre — la experiencia nos lo muestra — de algún señuelo, y que es ese señuelo el que al final muestra la punta de la oreja. Si les ha ocurrido, ya que estamos en el terreno del amor griego, que hayan tenido algún homosexual que les fue traído por su protector, es seguramente siempre con las mejores intenciones por parte de éste.

Dudo que hayan visto en este orden algún efecto muy manifiesto de esta protección más o menos cálida sobre el desarrollo de aquél que es promovido ante ustedes como el objeto de este amor, que se presentaría como un amor para el bien, para la adquisición del más grande bien. Es lo que me permite decirles que está muy lejos de ser allí la opinión de Platón. Pues apenas el discurso de Pausanias, bastante precipitadamente debo decirlo, concluye sobre algo que dice más o menos, todos los otros eran(66) (...), y los que no lo son, y bien, Dios mío, que vayan a recurrir también a aquélla, la venus pandemiana, la gran pardarde(67), a aquélla que tampoco lo es. Que vayan a hacerse coger si lo quieren. Es sobre eso, dice, que concluiré mi discurso sobre el amor. Para la Plebe, dicho de otra forma, para el amor popular, no tenemos nada más que decir.

Pero, si Platón estaba de acuerdo y si era bien de eso de lo que se trata, ¿creen ustedes que veríamos lo que ocurre enseguida?. Enseguida Apolodoro retoma la palabra y nos dice Pausanieu pausameneu. Pausanias habiendo hecho la pausa. Es difícil traducirlo en francés. Y hay una pequeña nota que dice, no corresponde ninguna expresión francesa.

Pero la simetría numérica de las sílabas es importante. Hay probablemente una alusión, vean la nota. Dejo de lado cosas. No fue M. León Robin el primero que chistó sobre esto. Ya en la edición Henri Etienne hay una nota al margen. Todo el mundo chistó sobre ese Pausanias pausamenou porque se vió la intención. Creo que les voy a mostrar que no se vió exactamente cual, pues en verdad, enseguida después de haber hecho esta astucia, nos es bien subrayado que es una astucia, pues entre paréntesis el texto nos dice: aprendí de los maestros, lo ven, a hablar (cita en griego), los maestros me enseñaron a hablar así por isología. Digamos un juego de palabras, pero no es el juego de palabras, es realmente una técnica de isología.

Dejo de lado todo lo que se pudo gastar en ingeniosidad para buscar cuál maestro; ¿era Prodicus? tal vez no era Isócrates porque también en Isócrates hay iso, y sería particularmente iso de isologiar Isócrates. Esto nos lleva a problemas; no pueden saber lo que engendraba como investigaciones. ¿Isócrates y Platón eran compinches?

Me reprochan el no citar siempre mis fuentes, y a partir de hoy decidí hacerlo, y aquí es Ulrich von Willamowitz Moellendorf . Se los digo porque es un personaje sensacional. Si les cae en la mano, si saben leer el alemán, adquieran sus libros. Hay un libro sobre los "simónides" que quisiera tener. Vivía a principios de este siglo y era un erudito alemán de la época. Personaje considerable, cuyos trabajos sobre Platón son absolutamente esclarecedores. No es a él que pongo en causa a propósito de Pausanias pausanemeu. No se detuvo especialmente en esta pequeña chanza.

Lo que les quería decir, es esto, es que en la oportunidad no creo ni a una referencia particularmente alejada con la forma con que Isócrates puede manejar la isología cuando se trata de demostrar, por ejemplo, los méritos de un sistema político — todo el desarrollo que encontrarán en el prefacio de ese libro del Banquete, tal como fue traducido y comentado por León Robin me parece algo seguramente interesante, pero sin relación con este problema y he aquí por qué.

Mi convicción, sin duda, ya estaba en lo concerniente al alcance del discurso de Pausanias, y también la he dado por entero la última vez diciendo que el discurso de Pausanias es verdaderamente la imagen de la maldición evangélica, que lo que verdaderamente vale la pena es negado para siempre a los ricos. Sin embargo, parece que he encontrado allí una confirmación que propongo a vuestro juicio. Estaba el domingo pasado continúo citando mis fuentes —con alguien que me disgustaría si ya no les hubiera dicho de su importancia en mi propia formación, a saber, Kojeve. Pienso sin embargo que algunos saben que es a Kojève que debo el haber sido introducido a Hegel. Estaba con Kojève, con quien, evidentemente, puesto que siempre pienso en ustedes, hablé de Platón. Encontré en lo que me dijo Kojève, que hace ahora otra cosa completamente diferente a la filosofía, pues es un hombre eminente, pero que a pesar de todo escribe de vez en cuando doscientas páginas sobre Platón, manuscritos que van a pasearse por diferentes lugares...Me comunicó un cierto número de cosas sobre sus descubrimientos recientes en Platón, pero no me pudo decir nada sobre el Banquete pues no lo había releído. No formaba parte de la economía de su discurso reciente

Había perdido un poco el tiempo, aunque estuve muy alentado por muchas cosas que me dijo sobre estos puntos del discurso platónico y especialmente sobre esto que es bien seguro, lo que es completamente evidente, que Platón nos esconde esencialmente lo que piensa al mismo tiempo que nos lo revela, y es en la medida de la capacidad de cada uno, es decir, hasta un cierto límite seguramente no superable, que podemos entreverlo: por lo tanto no deberán resentirse conmigo si no les doy la última palabra de Platón, porque Platón está bien decidido a no decírnosla, esta última palabra. Es muy importante, en el momento en que quizás todo lo que os cuento de Platón les hará abrir el Fedón, por ejemplo, tengan la idea que quizás el objeto del Fedón no está completamente demostrado a pesar de la apariencia: la inmortalidad del alma. También diría que su objetivo es evidentemente lo contrario. Pero dejemos esto de lado.

Dejando a Kojève, le dije entonces, ese Banquete, no hemos hablado mucho de él. Y como Kojève es alguien muy, muy bien, es decir un snob, me contestó: en todo caso no interpretará jamás el Banquete si no sabe por qué Aristófanes tenía hipo.

Ya les he dicho que era muy importante, porque es evidente que es muy importante. Por qué tendría hipo si no había una razón?.

No sabía nada del por qué tenía hipo, pero sin embargo, estimulado por este, pequeño impulso, me dije por otra parte con una gran lasitud, no esperaba nada menos aburrido que el encontrar aún las especulaciones sobre el hipo, el estornudo y lo que puede tener como valor antiguo, incluso psicosomático... muy distraídamente vuelvo a abrir mi ejemplar y miro este texto en el lugar, Pausanieu pausanemou, pues es enseguida después que se va a tratar de Aristófanes, que toma la palabra y apercibo esto, que durante dieciséis líneas de lo único de lo que se trata es parar ese hipo: cuándo ese hipo parará; parará, no

PSIKOLIBRO

parará? si no se para tomará usted tal cosa, y al final parará, de tal manera que los términos paussai, pausetai (cita griega), si agregamos Pausanios pausanenemeu, dan siete repeticiones de paus en esas líneas, o sea una media de dos líneas y un séptimo de intervalo entre esta palabra eternamente repetida. Y que si le agregan esto que hará o no hará algo, y que al final de cuentas haré lo que me dijiste que haría, es decir que el término pauiesse se agrega repetido con una insistencia casi igual, lo que reduce a una línea y media las homofonías, incluso las isologías de las cuales se trata, es sin embargo extremadamente difícil no ver que si Aristófanes tiene hipo es porque durante todo el discurso de Pausanias se dobló de tanto reírse, y que Platón hace lo mismo.

Dicho de otra manera, que si Platón nos dice algo como (cita griega) — luego nos repite durante las dieciséis líneas la palabra tantan(68) y la palabra tentado — debe después de todo hacernos parar la oreja, pues no hay otro ejemplo en cualquier texto de Platón de un pasaje tan crudamente similar a un pedazo del almanaque Vermot. Allí es también uno de los autores con el cual, bien entendido, formé mi juventud. Es allí mismo que leí por primera vez un diálogo platónico que se llama Teodoro busca fósforos, de Courteline, que realmente es un trozo digno de un rey. Creo pues suficientemente afirmado que, para el propio Platón en tanto con el nombre de Apolodoro, el efectivamente algo irrisorio.

Pues bien, ya que hemos llegado a un horario avanzado, no les haré hoy el análisis del discurso de Erixímaco, que es el que sigue, Erixímaco habla en el lugar de Aristófanes que debería hablar en ese momento. Veremos la próxima vez lo que quiere decir el discurso de Erixímaco médico en relación a la naturaleza del amor, veremos también, pues creo que es mucho más importante, el rol de Aristófanes, y veremos en su discurso que Aristófanes nos hará dar un paso, el primero verdaderamente esclarecedor para nosotros, si no para los antiguos, para quienes el discurso de Aristófanes siempre permaneció enigmático como una enorme máscara.

Se trata de "diésisme(69)" como se expresa él, separado en dos. Se trata de esta spaltung, de ese splitting, que si no es idéntico al que les desarrollo sobre el grafo, seguramente es algo que no deja de presentar algún parentesco.

Después del discurso de Aristófanes veré el discurso de Agatón. Lo que quiero decir desde ahora, para que sepan donde van, a la espera de la próxima vez... si miran ese texto más de cerca, hay en todo caso una cosa segura, y allí no necesito de una preparación sabia para darle más valor, en cualquier momento del análisis que aborden este texto, verán que hay una cosa, y una sola, que articula Sócrates, cuando habla en su propio nombre, es primeramente el discurso de Agatón, el discurso del poeta trágico, no vale un comino. Se dice: es para cuidar a Agatón que va a hacerse sustituir, si puedo decirlo así por Diótima, que nos va a dar su teoría del amor a través de la boca de Diótima; no veo absolutamente en qué puede ser tranquilizada la susceptibilidad de alguien que acaba de ser ejecutado. Es lo que hizo en el lugar de Agatón.

Y desde ahora, les ruego marcar, aunque más no fuera para objetarme si hay lugar para eso, de lo que se trata, es que ese Sócrates después va a articular todos las bellas cosas que Agatón a su vez habrá dicho del amor, todo el provecho que se puede sacar del amor, pero digamos todas sus virtudes, todas sus bellezas: nada es demasiado bello para ser puesto en la cuenta de los efectos del amor... Sócrates de un sólo trazo zapa todo esto en la base, trayendo de vuelta las cosas a su raíz, que es ésta: ¿amor? ¿amor de qué? del amor pasamos al deseo, y la cárácterística del deseo, es, en tanto que Eros era, que Eros desea, es de lo que se trata, lo que supuestamente debe llevar consigo, lo bello en sí mismo, eso falta, Indegis indeia. En esos dos términos falta. Por sí mismo es idéntico a la falta en esos dos términos. Y todo el aporte, en su propio nombre, de Sócrates en este discurso del Banquete, es a partir de allí que algo va a comenzar, algo que está muy lejos (¿cómo sería esto concebible?) de llegar a algo que puedan tener en la mano; hasta el final, por el contrario, nos hundiremos progresivamente en una tiniebla, y volveremos a encontrar aquí la noche antigua siempre más grande... Y todo esto que hay que decir sobre el pensamiento del amor en el Banquete empieza allí.

PSIKOLIBRO



Clase 5

14 de Diciembre de 1960

Para ver bien la naturaleza de la empresa en la que estoy comprometido, para que ustedes soporten sus rodeos en lo que ellos pueden tener de fastidioso —ya que después de todo, no vienen aquí para escuchar los comentarios de un texto griego— (estamos comprometidos, no pretendo ser exhaustivo). Les aseguro que después de todo, la mayor parte del trabajo que hice para ustedes, quiero decir en vuestro lugar, en vuestra ausencia —que el mejor favor que puedo hacerles es, en suma, incitarles a remitirse a ese texto.

Sin ninguna duda, si se remiten a esto bajo mi sugerencia, ocurrirá tal vez, que ustedes leerán un poco con mis anteojos. Esto es preferible, sin duda, a no leerlo de ninguna manera. Tanto más porque el objetivo que buscaba, que domina el conjunto de la empresa, y eso en lo que pueden acompañarlo en una forma más o menos comentada, es que conviene no perder de vista eso a lo que estamos destinados a llegar, quiero decir algo que responde a la pregunta de la que partimos.

Esta pregunta es simple, es aquélla de la transferencia. Quiero decir que ella se propone términos ya elaborados. Un hombre, el psicoanalista, de quien se viene a buscar la ciencia de lo que se tiene de más íntimo —ya que es este el estado de ánimo con el que se lo aborda comúnmente— y, entonces, de eso que debería ser de entrada supuesto como siéndole lo más extraño, y por otra parte que se supone al mismo tiempo como debiendo serle lo más extraño.

Encontramos esto en el comienzo del análisis. Esta ciencia, sin embargo, él es supuesto tenerla. He aquí una situación que proponemos en términos subjetivos, quiero decir, en la disposición de aquél que se anticipa como el demandante. No tenemos por el momento que hacer entrar allí todo lo que comporta, sostiene objetivamente esta situación, a saber, eso que debemos introducir allí de la especificidad de lo que es propuesto a esta ciencia saber, como tal, el inconsciente.

De esto, el sujeto no tiene, sea como sea, ninguna idea. Esta situación, simplemente definiéndola así, subjetivamente, ¿cómo puede engendrar algo —primera aproximación— que se parezca al amor?. Ya que es así que puede definirse la transferencia. Digamos mejor, digamos aún más, que cuestiona al amor, lo cuestiona bastante profundamente para nosotros, para la reflexión analítica, por haberlo introducido allí como una dimensión esencial, lo que se llama su ambivalencia. Digámoslo, noción nueva respecto de una cierta tradición filosófica de la que no es en vano que vayamos a buscarla aquí, en el origen. Este estrecho enlace del amor y el odio, he aquí algo que no vemos en el comienzo de esta tradición, ya que este comienzo, ya que hay que elegirlo en alguna parte, lo elegí más socrático. Aunque, vamos a verlo hoy, hay otra cosa antes, de donde él toma justamente ese comienzo.

Desde luego, no nos adelantaríamos tan intrépidamente a plantear esta cuestión si ya, de alguna manera, el otro extremo del túnel no hubiese sido alcanzado. Vamos al encuentro de algo. Hemos ya comprimido, bastante seriamente, la topología de eso que el sujeto, lo sabemos debe encontrar en el análisis, en el lugar de lo que busca, — ya que, lo sabemos, si va en busca de lo que tiene, y que no conoce, lo que va a encontrar es eso que le falta, —es por eso que articulamos, planteamos en nuestro encaminamiento precedente, que podemos osar plantear la cuestión que formulé antes como siendo aquélla donde se articula la posibilidad del surgimiento de la transferencia. Sabemos, entonces, bien que es como eso de lo cual él es faltante que se articula lo que encontrará en su análisis, a saber, su deseo. Y el deseo, no siendo entonces un bien en ningún sentido del término, sino precisamente en el sentido de una ktesis, de algo que a cualquier título que sea él tendría.

Es en ese tiempo, en esa eclosión del amor de transferencia, ese tiempo definido en el doble sentido cronológico y topológico, que debe leerse esta inversión, si puede decirse, de la posición que desde la búsqueda de un bien, hace, hablando con propiedad, la realización del deseo.

Ustedes escuchan bien que ese discurso supone que realización del deseo no es justamente posesión de un objeto. Se trata de la emergencia a la realidad del deseo como tal. Es bien por eso que me pareció, y no en el azar de un encuentro, sino de alguna manera, cuando buscaba para partir como en el corazón del campo de mis recuerdos, guiado por alguna brújula que se ha creado de una experiencia, dónde encontrar el punto como central de eso que había podido retener de articulado en lo que había aprendido, que me pareció que el Banquete era, aún cuando estuviera tan lejos de nosotros el lugar donde se había agitado, de la forma más vibrante, el sentido de esta cuestión: y, hablando con propiedad, en ese momento que lo concluye, en el que Alcibíades, puede decirse extrañamente, en todos los sentidos del término, como también al nivel de la composición

PSIKOLIBRO

por Platón, que es la obra que en la escena supuesta— manifiestamente él es entendido en eso y de la continuación de discursos ordenados, prefigurados en un programa que de pronto se rompe en la irrupción de la verdadera fiesta, del desbarajuste del orden de la fiesta... Y en su texto mismo ese discurso de Alcibíades, ya que se trata del reconocimiento de su propio desconcierto, todo lo que dice, es verdaderamente su sufrimiento, su desgarramiento de sí mismo por una actitud de Sócrates que lo deja aún tanto como en su momento, herido, mordido, por no sé qué extraña herida.

¿Y por qué esta confesión pública? ¿por qué en esta confesión pública, esta interpretación de Sócrates que le muestra que esta confesión tiene un objetivo totalmente inmediato, de separarlo de Agatón, ocasión seguidamente de una suerte de retorno al orden?. Todos aquéllos que se han referido a ese texto desde que yo les hablo de esto, no han dejado de ser sorprendidos por lo que tiene de consonante toda esta extraña escena a todo tipo de situaciones, de posiciones instantáneas susceptibles de vivir en la transferencia. Todavía, bien entendido, la cosa no es más que de impresión.

Se trata aquí de algo que debe referirse allí, y claro, es en un análisis más cerrado, más fino, que veremos lo que nos revela una situación que de todas maneras no es manifiestamente atribuible a algo que seria una suerte —como dice Aragón en "El campesino de París"— de presentimiento del psicoanálisis (de la psikanalisse). No un encuentro, más bien una especie de aparición de algunos lineamientos, deben ser para nosotros allí reveladores.

Creo, y esto no es simplemente una especie de retroceso antes del salto que debe ser, como lo dice Freud, el del león, es decir único, de mostrárselos que demoro, es que para comprender lo que quiere decir plenamente este advenimiento de la escena Alcibíades-Sócrates nos es necesario comprender el diseño general de la obra es decir del Banquete.

Y es aquí que nos adelantamos. El establecimiento del terreno es indispensable. Si no sabemos eso que quiere decir Platón trayendo la escena Alcibíades, es imposible situar exactamente el alcance de esto, y he aquí por qué.

Estamos hoy en el discurso de Erixímaco, del médico, retengamos un instante nuestro aliento. El que sea un médico debe de todas maneras interesarnos. ¿Quiere decir esto que el discurso de Erixímaco debe inducir nos a una búsqueda de la historia de la medicina?. Es claro que no puedo ni siquiera esquematizar, por todo tipo de razones, ante todo porque no es nuestro asunto, porque este rodeo le sería excesivo, y seguidamente porque no lo creo verdaderamente posible.

No creo que Erixímaco esté verdaderamente especificado, que sea en tal médico que piense Platón, trayéndonos su personaje. Asimismo, hay rasgos fundamentales de la posición que él aporta, que son aquellos que se deben despejar, y que no son necesariamente un rasgo de historia si no es en función de una línea divisoria muy general, pero que tal vez nos va a hacer reflexionar un instante, al pesar, sobre lo que es la medicina.

Se ha notado ya que hay en Sócrates una referencia frecuente, ambiente, a la medicina. Muy frecuentemente, Sócrates cuando quiere llevar a su interlocutor al plano del diálogo en que él quiere dirigirlo hacia la percepción de una marcha rigurosa, se refiere a tal arte de técnico. Quiero decir: si sobre un tal tema quieren saber la verdad, ¿a quién se dirigirán?. Y entre ellos el me dice está lejos de ser excluido. Y asimismo es tratado con una reverencia particular. El nivel en que se ubica no es ciertamente de un orden inferior a los ojos de Sócrates. Es claro, sin embargo, que la regla de su marcha es algo que está lejos de poder de alguna manera reducirse a eso que se podría llamar una higiene mental. El médico del que se trata habla como médico, y enseguida promueve su medicina como siendo la más grande de todas las artes. La medicina es el gran arte. Enseguida después de ha ber comenzado su discurso, y no haré aquí más que notar brevemente la confirmación que recibe eso que les dije la última vez del discurso de Pausanias en el hecho que, comenzando su discurso, Erixímaco formula expresamente esto.

Ya que Pausanias después de un buen comienzo (no es una buena traducción), habiendo dado el impulso sobre el comienzo del discurso, no ha terminado tan brillantemente, en una forma tan apropiada...

Es claro que para todo el mundo, y creo asimismo que es como para subrayarlo aquí, hasta qué punto está implicado como evidencia ese algo a lo cual hay que decir, nuestra oreja no está acomodada exactamente —no tenemos la impresión de que ese discurso de Pausanias hizo una tan mala caída. Estamos tan habituados a oír sobre el amor esta suerte de tontería. Es muy extraño hasta qué punto, a mi criterio, ese rasgo en el discurso de Erixímico, apela verdaderamente al consentimiento de todos, como si en suma, el discurso de Pausanias se hubiese revelado verdaderamente para todos como vacilante, como si fuera evidente que todas esas bromas pesadas sobre el pausamenon, sobre el cual he insistido la última vez, fuera evidente para el lector antiguo.

Creo bastante esencial el referirnos a eso que podemos entrever de esas cuestiones, de un tono al cual, después de todo, la oreja del espíritu se acerca siempre, aún cuando ella no hace de esto abiertamente un criterio, y que es tan frecuentemente invocado en los textos platónicos como algo a lo cual Sócrates se refiere en todo momento.

Cuántas veces, antes de comenzar su discurso o abriendo un paréntesis en el discurso de otro, invoca a los dioses en una forma expresa y formal para que el tono sea sostenido, sea mantenido, sea acordado. Van a verlo, esto está muy cerca de nuestro propósito de hoy.

Quisiera, antes de entrar en el discurso de Erixímaco, hacer algunas observaciones cuya perspectiva, aún para nosotros, conduce a verdades absolutamente primeras, no deja de ser por eso, algo que no es dado tan fácilmente.

Observemos esto a propósito del discurso de Erixímaco. Les demostraré al pasar que la medicina se ha creído siempre científica. Erixímaco sostiene propósitos que se refieren —ya que en suma, es en vuestro lugar, como lo decía hace un rato, que ha sido necesario que durante esos días, yo trate de desembrollar ese pequeño capítulo de la historia de la medicina, para hacerlo, ha sido necesario que salga del Banquete, y que me refiera a diversos puntos del texto platónico... Hay una serie de escuelas de las cuales ustedes han escuchado hablar, por más descuidado que esté ese capítulo de vuestra formación en

PSIKOLIBRO

medicina.

La más célebre, que nadie ignora, es la escuela de Hipócrates. Ustedes saben que hubo una escuela antes de que existiera la escuela de Cnide, de Sicilia, que es todavía anterior, cuyo gran nombre es Alomeón y los Alcmeónidas Crotona es su centro de esto. Lo que hay que saber, es que es imposible disociar sus especulaiones de aquellas de una escuela científica que florecía en el mismo momento, en el mismo lugar, a saber los Pitagóricos. Ven ustedes adónde nos conduce esto.

Es necesario que especulemos sobre el rol y la función del pitagorismo en esta ocasión. Y también, cada uno lo sabe, es esencial para comprender el pensamiento platónico. Nos vemos aquí metidos en un rodeo en el que nos perdemos literalmente. De manera que voy a tratar de despejar temas, y temas en tanto que conciernen estrictamente a nuestro propósito, a saber ése hacia el cual avanzamos, en el sentido de este episodio del Banquete, quiero decir de ese discurso, de esta obra del Banquete, en tanto que ella es problemática.

No retenemos aquí más que una cosa, es que la medicina, sea aquélla de Erixímaco, o de aquellos que pueden suponerse haberles enseñado —ya que no sabemos, creo, mucho sobre el personaje de Erixímaco en sí mismo, pero sabemos algo sobre un cierto número de otros personajes que intervienen en los discursos de Platón, y que se vinculan directamente a esta escuela médica. Ya que los Alcmeónidas, por más que se vinculen con los Pitagóricos, sabemos que Simmias y Cebes, que son aquellos que dialogan con Sócrates en el Fedón, son discípulos de Filolaus, quien es uno de los maestros de la primera escuela pitagórica.

Si ustedes se remiten al Fedón, verán lo que aportan Simmias y Cebes en respuesta a las primeras proposiciones de Sócrates, notablemente sobre eso que debe asegurar al alma su duración inmortal, esas respuestas hacen referencia exactamente a los mismos términos que son aquéllos de los cuales voy a hablar aquí, a saber, los que son cuestionados en el discurso de Erixímaco, del cual la noción de harmonía, armonía, de acuerdo (accord(70)), está en primer término.

La medicina, entonces, ustedes lo observan aquí, se ha creído siempre científica. Es en lo que por otra parte, ha mostrado siempre sus debilidades. Por una especie de necesidad interna de su posición, ella se ha referido siempre a una ciencia que era la de su tiempo, buena o mala, cómo saberlo, desde el punto de vista de la medicina. En cuanto a nosotros, tenemos el sentimiento de que nuestra ciencia, nuestra física es una buena ciencia, y durante siglos hemos tenido una física muy mala. Esto está totalmente asegurado.

Lo que no está Asegurado, es lo que la medicina tiene que hacer con esta ciencia, es a saber cómo y por qué abertura, por qué extremo tiene que tomarla en tanto que algo no es dilucidado para ella, la medicina, y que no es como van a ver, algo sin importancia, ya que de lo que se trata es de la idea de salud.

Más exactamente, ¿qué es la salud?. Estarían equivocados en creer que aún para la medicina moderna, que en relación a todas las otras se cree científica, la cosa esté plenamente asegurada. De tanto en tanto se propone la idea de lo normal y lo patológico como tema de tesis de algún estudiante, es un tema que les es propuesto por gente que tiene una formación filosófica, y tenemos sobre esto un excelente trabajo de M. Cangilhem. Evidentemente es un trabajo cuya influencia está muy limitada dentro de los medios propiamente médicos.

Entonces, hay algo, en todo caso, sin buscar especular a un nivel de certitud socrática sobre la salud en sí, que muestra por sí mismo, a todos nosotros, especialmente psiquiatras y psicoanalistas, que muestra hasta qué punto la idea de salud es problemática, son los medios mismos que empleamos para alcanzar el estado de salud. Tales medios nos muestran, para decir las cosas en los términos más generales, que sea cual fuere la naturaleza de la feliz forma, que sería la feliz forma de la salud, en el seno de esta feliz forma, somos llevados a postular estados paradojales, es lo menos que puede decirse, aquellos mismos, cuya manipulación en nuestras terapéuticas, es responsable del retorno a un equilibrio que queda en general, como tal, bastante poco criticado.

He aquí entonces, lo que nosotros encontramos a nivel de los postulados menos accesibles a la demostración, sobre la posición médica como tal. Es justamente aquella que va a ser promovida en el discurso de Erixímaco bajo el nombre de armonía (harmonía). No sabemos de qué armonía se trata, pero la noción es fundamental a toda posición médica como tal, todo lo que debemos buscar, el acuerdo. Y no estamos muy adelantados con respecto a aquélla donde se sitúa la de un Eríxima la esencia, la substancia de esta idea de acuerdo, a saber, de algo tomado de un terreno intuitivo, el cual está simplemente más cerca de las fuentes, es históricamente más definido y sensible, cuando aquí nos damos cuenta expresamente que se refiere al dominio musical en tanto que aquí el dominio musical es el modelo y la forma pitagórica.

También todo eso, que de alguna forma se refiere a este acuerdo de tonos, fuese él de una naturaleza más sutil, fuese él del tono de un discurso al cual yo hacía alusión hace un momento, nos lleva a esta misma apreciación. No es por nada que hablé, al pasar, de oreja. A esta misma apreciación de consonancia que es esencial a esta noción de armonía.

He aquí lo que introduce, lo verán por poco que entren en el texto de ese discurso (que después de todo, les ahorro el aburrimiento de leer línea a línea, lo que jamás es posible en medio de un auditorio tan simple)... ustedes verán el carácter esencial de esta noción de acuerdo para comprender lo que quiere decir, como se introduce aquí esta posición médica, y verán que todo lo que aquí se articula, en función de un soporte que no podemos agotar aquí, ni reconstruir de ninguna manera, a saber, la temática de discusiones que por adelantado son supuestas aquí como presentes al espíritu de los auditores.

No olvidemos que nos encontramos en el punto histórico culminante de una época particularmente activa, creadora, esos siglos VI y V, siglos del helenismo de la buena época, son sobreabundantes en creatividad mental. Hay buenas obras a las cuales ustedes pueden remitirse. Para aquéllos que leen inglés, hay un gran libro, que sólo editores ingleses, pueden darse el lujo de publicar. Este tiene algo de testamento filosófico, ya que Bertrand Russell y su edad provecta que nos lo entregan. Es un muy

PSIKOLIBRO

buen libro para el fin de año, ya que les aseguro, no tienen más que leerlo, verán que está cubierto de admirables figuras en color en los grandes márgenes, figuras de una extrema simplicidad, dirigidas a la imaginación de un niño, en el cual hay en suma, todo lo que hay que saber desde ese período fecundo al cual me refiero hoy, que es la época presocrática, hasta nuestros días, al positivismo inglés. Y nadie verdaderamente importante es dejado de lado. Si se trata, para ustedes, de ser invencibles en vuestras cenas en la ciudad, sabrán, cuando hayan leído este libro, verdaderamente todo, salvo, bien entendido, las únicas cosas importantes, es decir aquellas que no se saben. Pero, les aconsejo de todas maneras su lectura. Completará para ustedes, como por otra parte para quien quiera fuese, un número considerable de lagunas casi obligadas de vuestra información.

Entonces, tratemos de poner un poco de orden en lo que se dibuja, cuando nos introducimos en esta senda que es: comprender lo que quiere decir Erixímaco. La gente de su época, se encuentra siempre, ante el mismo problema que aquél frente al cual nos encontramos, excepto esto, que a falta quizás, de tener una gran abundancia como la que nosotros tenemos de hechos menudos con los cuales amueblar sus discursos —doy, por otra parte aquí una hipótesis que resulta del señuelo y la ilusión— van directamente a la antinomia esencial que es la misma que yo comenzaba a promover ante ustedes hace un rato, que es ésta: de todas maneras, no podemos limitarnos a tomar ningún acuerdo en su valor extrínseco. Lo que la experiencia nos enseña, es que algo es recelado en el seno de ese acuerdo, y que toda la cuestión es saber lo que es exigible de esta subyacencia del acorde. Quiere decir de un punto de vista que no es sólo resoluble por la experiencia, que comporta siempre un cierto a priori mental, que no es posible fuera de un cierto a priori mental.

En el seno de este acuerdo nuevo, exigido de lo semejante (semblable), ¿dónde podemos contentarnos con lo semejante (semblable)?, Todo acuerdo (accord) supone cierto principio de acuerdo (accord(71)). El acuerdo, ¿puede salir de lo desacordado, de lo conflictual?.

No se imaginen que sea con Freud que surja por primera vez tal cuestión. Y la prueba es que es la primera cosa que trae ante nosotros el discurso de Erixímaco. Esta noción de lo acordado y de lo desacordado, para nosotros, digámoslo, de la función de la anomalía en relación a lo normal, viene en primer lugar en su discurso, 186 b aproximadamente en la novena línea. "En efecto, lo desemejante desea y ama las cosas desemejantes". "Otro, continúa el texto, es el amor inherente al estado sano, otro el amor inherente al estado mórbido". Y por eso, a partir de allí cuando Pausanias decía, recién, que era bello dar sus favores a aquellos hombres que son virtuosos, y feo hacerlo por los hombres desarreglados, henos aquí llevados a la cuestión de física, de eso que significa esta virtud y este desarreglo.

Y seguidamente encontramos una fórmula que retengo, que no puedo más que prender sobre la página. No es que ésta nos entregue demasiado, sino que ella debe ser sin embargo para nosotros, analistas, objeto de una especie de interés al pasar, donde no habrá algún zumbido para retenernos. Nos dice que la medicina es la ciencia de los eróticos del cuerpo (traducción textual). No se puede dar mejor definición del psicoanálisis, me parece. Y agrega, en cuanto a lo que hace a la repleción y a la vacuidad (traduce brutalmente el texto), se trata de la evocación de dos términos, de lo pleno y de lo vacío, de los cuales vamos a ver qué rol tienen estos dos términos en la topología, en la posición mental de eso de lo cual se trata en ese punto de unión de la física y de la operación médica.

No es el único texto, puedo decírselos, donde ese pleno y ese vacío son evocados. Diría que es una de las intuiciones fundamentales a despejar, a valorizar en el curso de un estudio sobre el discurso socrático, cuál es el rol de esos términos. Y aquél que se abocare a esta empresa, no tendría que ir muy lejos para encontrar allí una referencia más. Al comienzo del Banquete, cuando Sócrates, se los he dicho, que se había entretenido en el vestíbulo de la casa vecina, donde podemos suponerlo en la posición de gimnosofista, parado sobre un pié como una cigüeña, e inmóvil hasta haber encontrado la solución, de no se qué problema, llaga a lo de Agatón después que todo el mundo lo ha esperado; y bien, has encontrado la solución, ven cerca mío, le dice Agatón. A lo que Sócrates hace un pequeño discurso para decir, puede ser y no puede ser, pero eso que tu esperas, es eso de lo cual yo me siento lleno, esto va a pasar a tu vacío tal como sucede entre dos vasos cuando se utiliza una hebra de lana para esta operación.

Hay que creer que esta operación de física divertida, era practicada, por no sé qué razón, muy seguido, ya que probablemente esto servía de imagen para todo el mundo. Efectivamente, ese pasaje del interior de un vaso al otro, esta transformación de lo lleno en vacío, esta comunicación de contenido, es una de las imagenes fundamentales de algo que regula lo que se podría llamar la codicia fundamental de todos esos intercambios filosóficos, y es a retener para comprender el sentido del discurso que nos es propuesto.

Un poco más lejos, esta referencia a la música como el principio del acuerdo, que es el fondo de lo que nos va a ser propuesto como siendo la esencia de la función del amor entre los seres, nos llevará a la página siguiente, es decir al parágrafo 187, a encontrar vivo en el discurso de Erixímaco esa elección que les decía recién, ser primordial sobre el tema de lo que es concebible como siendo el principio del acuerdo , a saber, lo semejante y lo desemejante, el orden, lo conflictual.

Ya que he aquí que al pasar vemos, cuando se trata de definir esta armonía, a Erixímaco notar que seguramente al pasar bajo la pluma de un autor de aproximadamente un siglo anterior, Heráclito de Efeso, una paradoja cuando Heráclito se refiere a la oposición de contrarios expresamente, como siendo el principio de la composición de toda unidad. La unidad, nos dice Erixímaco, oponiéndose a ella misma se compone, así como la armonía del arco y de la lira(72). Esta osper armonía dexus tout ta luram es extremadamente célebre, aunque más no sea por haber sido citada aquí al pasar. Y es citada en muchos otros autores. Ha llegado hasta nosotros en algunos de sus fragmentos dispersos, que los eruditos alemánes han reunido para nosotros concerniente al pensamiento presocrático.

Y esto, en aquellos que nos quedan de Heráclito permanece verdaderamente dominante. Quiero decir, que en el libro de Bertrand Russell del que les recomendaba recién la lectura, encontrarán efectivamente representados el arco y su cuerda, y asimismo el dibujo simultáneo de una vibración que es aquélla de donde partirá el movimiento de la flecha.

Lo que es notable en esta parcialidad, de la cual no vemos bien al pasar la razón de la que hace prueba Erixímaco concerniente a la formulación Heracliteana. El encuentra allí algo

PSIKOLIBRO

para criticar. A él le parece que hay aquí esas exigencias cuya fuente mal puede sondearse, ya que nos encontramos aquí son una confluencia en laque no sabemos qué parte otorgarle a los prejuicios, apriorismos de opciones hechas en función de una cierta consistencia en todo un conjunto teórico, o de vertiente psicológica, que son inutilizables para nosotros, sobre todo cuando se trata de partir de personajes tan lejanos como fantasmáticos. Debemos contentarnos con notar que efectivamente, que algo cuyo eco encontramos en muchas otras partes del discurso platónico, no se qué aversión se marca a la idea de referirse a alguna conjunción, sea de oposición de contrarios, aún cuando de alguna forma la situemos en lo real, el nacimiento de algo que me parece serle de alguna manera asimilable, a saber, la creación del fenómeno de la cuerda, algo que se afirma y se plantea, es resentido, es asentido como (...) ver nota(73).

Parece, que hasta en su principio, la idea de proporción cuando se trata de alguna manera de velar por esa armonía, para hablar en términos médicos de dieta o de dosaje, con todo lo que ella comporta de medida, de proporción, debe ser mantenida; que de ninguna manera la visión heracliteana del conflicto como creador en sí mismo, para ciertos espíritus, para ciertas escuelas dejemos la cosa en suspenso —puede ser sostenida.

Hay aquí una parcialidad que para nosotros, a quienes, claro, todo tipo de modelos de la física han a portado la idea de una fecundidad de contrarios, de contrastes, de oposiciones, y de una no contradicción absoluta del fenómeno con su principio conflictual, para decirlo todo, que toda la física lleva tanto más hacia el lado de la imagen de la onda que —haya hecho lo que haya hecho la psicología moderna— hacia el lado de la forma, de la gestalt, de la buena forma, etc. no podemos dejar de estar sorprendidos, digo, tanto en ese pasaje como en muchos otros de Platón, de ver incluso sostenida la idea de no se qué impasse, de no se qué aporía, de no se qué elección por hacer, de no se qué preferencia por hacer que estaría del lado del carácter forzosamente conjunto, fundamental, del acuerdo con el acuerdo, de la armonía con la armonía.

Se los he dicho, no es el único pasaje, y si ustedes se refieren a un diálogo extremadamente importante, debo decir, que hay que leer como basamento de nuestra comprensión del Banquete, es a saber, el Fedón, verán que toda la discusión con Simmias y Cebes descansa allí, que como se los decía el otro día, todo el alegato de Sócrates por la inmortalidad del alma, está presentado allí de la forma más manifiesta bajo la forma de un sofisma, que es ciertamente, aquél que no es otro que ése alrededor del cual hago girar desde hace un momento mis observaciones sobre el discurso de Erixímaco, a saber, que la idea misma del alma en tanto que armonía no supone exclusión de que entre en ella, la posibilidad de su ruptura.

Ya que cuando Simmias tanto como Cebes objetan que este alma, cuya naturaleza es constante, cuya naturaleza es permanencia y duración, ella podrá bien desvanacerse al mismo tiempo que se disloquen sus elementos, cuya conjunción hace esta armonía, que son los elementos corporales, Sócrates no responde otra cosa sino que la idea de armonía de la cual participa el alma, es en ella misma impenetrable, que ella se ocultará, que ella huirá ante la proximidad de todo lo que pueda poner en cuestionamiento su constancia.

La idea de la participación, de sea lo que sea de existente en esta especie de esencia incorporal que es la idea platónica, muestra claramente su ficción y su señuelo. Y hasta tal punto en ese Fedón, que es verdaderamente imposible decirse, que no tenemos ninguna razón para pensar que Platón se engaña, él lo vive menos que nosotros. Esta inimaginable, formidable pretensión que tiene más de ser más inteligentes que el personaje que ha desarrollado la obra platónica, tiene verdaderamente, algo de pavoroso.

Es por eso que cuando, después del discurso de Pausanias, vemos desarrollarse el de Erixímaco —canta su cancioncita, esto no tiene inmediatamente consecuencias evidentes— sin embargo, estamos en derecho de preguntemos lo que quiere decir Platón para hacer sucederse en ese orden esta serie de salidas de las cuales al menos nos hemos dado cuenta que la que precede inmediatamente, es irrisoria. Y si, después de todo, retenemos la cárácterística general, el tono de conjunto que cárácteriza al Banquete, estamos legítimamente en derecho de preguntarnos si eso de la cual se trata, no es propiamente hablando algo que hace consonancia con la obra cómica como tal; tratándose del amor, está claro que Platón tomó la vía de la comedia.

Todo lo confirmará seguidamente, y tengo mis razones para empezar ahora a afirmarlo, en el momento en que va a entrar en escena el gran cómico, ese gran cómico con el que siempre uno se rompe la cabeza para saber por qué Platón lo trajo al Banquete. Un escándalo, puesto que como ustedes saben, ese gran cómico es uno de los responsables de la muerte de Sócrates.

Si el Fedón, a saber, el drama de la muerte de Sócrates, se nos presenta con ese carácter altivo que le da el tono trágico que ustedes saben —y por otra parte eso no es tan simple, allí también hay cosas cómicas, pero está claro que la tragedia domina, y que es representada ante nosotros —el Banquete, de allí en más, nos enseña que no hay— y aún hasta el discurso tan breve de Sócrates, por mucho que hable en su propio nombre —ni un sólo punto de ese discurso que deje de plantearse ante nosotros con esta sospecha cómica. Y yo diré aún aquí, para no dejar nada atrás, y responder especialmente a alguien de mi auditorio cuya presencia me honra particularmente, con quien tuve sobre este tema un breve intercambio... diré especialmente que aún el discurso de Fedro al comienzo, del que no sin razón, sin motivo, sin justicia él creyó percibir que yo lo tomaba al contrario de Pausanias el discurso de Pausanias, ése, tiene valor extrínseco; yo diré que éste no va menos en el sentido de lo que afirmo aquí precisamente, es que justamente ese discurso de Fedro, al referirse sobre el Tema del amor a la apreciación de los dioses, tiene también valor irónico. Pues los dioses justamente no pueden comprender nada del amor. La expresión de una tontería divina es algo que, en mi opinión, debería estar más difundido. Ella está frecuentemente sugerida por el comportamiento de los seres a los que nos dirigimos justamente en el terreno del amor. Tomar a los dioses como testigos, y hacerlos comparecer en el tribunal(74) —de eso de lo que se trata con respecto al amor me parece ser algo que de todas maneras no es heterogéneo siguiendo el discurso de Platón.

Aquí llegamos al lindero del discurso de Aristófanes. Sin embargo, todavía no entraremos allí. Simplemente quiero pedirles a ustedes mismos, por sus propios medios, completar lo que queda por ver del discurso de Eirixímaco. Es para León Robin un enigma que Erixímaco retome la oposición del tema del amor ucraniano y del amor pandémico dado lo que él nos aporta concerniente al manejo médico, físico del amor. El no ve muy bien lo que lo justifica. Y en verdad, creo que nuestro asombro es verdaderamente la única actitud que conviene para responder al del autor de este edición. Pues la cosa está puesta en claro en

PSIKOLIBRO

el discurso mismo de Erixímaco, confirmando toda la perspectiva en la cual he tratado de situarla para ustedes.

Si él se refiere en lo que concierne a los efectos del amor (pág.180—88) a la astronomía, es efectivamente en tanto que aquélla de lo que se trata, esa armonía a la que se trata de confluir, de concordarse en lo concerniente al buen orden de la salud del hombre, es una sola y misma cosa con aquélla que rige el orden de las estaciones, y que cuando por el contrario, —dice él amor en el que hay arrebato, ubris, algo de más, consigue prevalecer en lo que concierne a las estaciones del año, entonces es allí donde comienzan los desastres, el desorden, los prejuicios, tal como él se expresa, los daños. Rango en el que también están, por supuesto, las epidemias. Pero en cuyo mismo rango están ubicadas, la helada, el granizo, la plaga del trigo y toda una serie de otras cosas.

Esto, para reubicamos bien en el contexto donde creo, sin embargo, que las nociones que promuevo ante ustedes como las categorías fundamentales, radicales, a las que estamos forzados a referirnos para plantear el análisis, un discurso valedero, a saber, lo imaginario, lo simbólico y lo real, son aquí utilizables.

Uno habla de pensamiento primitivo, y se asombra de que un bororó se identifique a arará. ¿No les parece que no se trata de pensamiento primitivo, sino de una posición primitiva del pensamiento que concierne a aquélla con lo que, para todos, para ustedes como para mí, ella tiene que ver, cuando vemos que el hombre al interrogarse no sobre su lugar, sino sobre su identidad, tenga que ubicarse no en el interior de un recinto limitado, que sería su cuerpo, sino ubicarse en lo real total y bruto con lo que él tiene que vérselas, y que no escapamos a esta ley de donde resulta que es en el punto preciso de ese delineamiento de lo real en que consiste el progreso de la ciencia, que tendremos siempre que situarnos?.

En tiempo de Erixímaco, queda fuera de cuestión a falta del más mínimo conocimiento de lo que es un tejido viviente como tal, que el médico pueda hacer, digamos, humores, algo de heterogéneo a la humedad, o que en el mundo puedan proliferar las vegetaciones naturales; el mismo desorden que provocará en el hombre un tal exceso debido a la intemperancia, al arrebato, es el que tratará los desórdenes en las estaciones, que son aquí enumeradas.

La tradición china, nos representa al comienzo del año del emperador, aquél que puede con su propia mano cumplir los ritos mayores de los que depende el equilibrio de todo el imperio del medio, trazar sus primeros surcos, cuya dirección y rectitud están destinadas a asegurar precisamente durante ese tiempo del año el equilibrio de la naturaleza. No hay, si me atrevo a decir, en esta posición nada más que lo natural.

Aquella a la que se liga aquí Erixímaco, que es para decirlo con todas las letras, aquélla a la que se liga la noción del hombre microsoma, es a saber que: no que el hombre es en sí mismo un resumen, una imagen de la naturaleza, sino que son una sola y misma cosa, que no se puede pensar en componer al hombre sino desde el orden y la armonía de los componentes cósmicos. He aquí una posición de la que simplemente yo quería hoy dejarlos con esta pregunta de saber si ella no conserva, a pesar de la limitación a la que creemos haberla reducido, el sentido de la biología, en nuestros presupuestos mentales, alguna traza.

Seguramente, detectarlas, no interesa tanto como darnos cuenta de dónde ubicarnos, en qué zona, nivel fundamental, nos ubicamos, nosotros analistas, cuando agitamos, para comprendernos a nosotros mismos, nociones como el instinto de muerte, que es, hablando propiamente, como Freud no dejó de conocerlo, una noción empedocleana. Ahora bien, es a eso a lo que va a referirse el discurso de Aristófanes. Lo que les mostraré la próxima vez, es que ese formidable gag que está manifiestamente presentado como una entrada de payaso en un escenario de la comedia ateniense, se refiere expresamente como tal, y les mostraré las pruebas de ello, a esta concepción cosmológica del hombre. Y a partir de allí, les mostraré la apertura sorprendente de lo que de ello resulta, (apertura dejada en hiancia) en lo que concierne a la idea que Platón podía hacerse del amor, concerniente —y voy hasta allí— a la irrisión radical que la sola aproximación a los problemas del amor aportaba a ese orden incorruptible, material super esencial, puramente ideal, participatorio, eterno y no creado que es aquél, irónicamente tal vez, que toda su obra nos descubre.

PSIKOLIBRO



21 de Diciembre de 1960

Nuestro propósito, lo espero, va a pasar hoy delante de la coyuntura celeste por su solsticio de invierno. Quiero decir, que llevado por la órbita que él comporta, ha podido parecerles que nos alejamos siempre de nuestro tema de la transferencia. Estén tranquilos, entonces. Alcanzamos hoy el punto más bajo de esta elipse, y creo que desde el momento en que entrevimos —si esto debe comprobarse como válido, algo a aprender del Banquete, era necesario llevar al punto al que vemos a llevarlo hoy, el análisis de partes importantes del texto, que pueden parecer como no teniendo relación directa con lo que tenemos para decir.

De todos maneras, no importa. Henos aquí ahora, en la empresa; y cuando se ha comenzado en una cierta vía de discurso, es justamente una especie de necesidad no física que se hace sentir, cuando queremos llevarla a su término.

Aquí seguimos la guía de un discurso, el discurso de Platón en el Banquete, el discurso que tiene a su alrededor toda la carga de las significaciónes a la manera de un instrumento de música; o aún de una caja de música, todas las significaciónes que a través de los siglos ha hecho resonar.

Un cierto aspecto de nuestro esfuerzo, es acercarnos todo lo posible al sentido de ese discurso. Creo que para comprenderlo, para juzgarlo, no se puede dejar de evocar en qué contexto del discurso, en el sentido del discurso universal concreto, está este texto de Platón.

Y aún aquí, que se me entienda bien. No se trata, a decir verdad, de reubicarlo en la historia. Ustedes saben que no es de ningún modo ése nuestro método de comentario, y que es siempre por lo que nos hace escuchar, a nosotros, que interrogamos un discurso, aunque haya sido pronunciado en una época muy lejana, donde las cosas que tenemos para escuchar, no habían sido siquiera divisadas. Pero en lo que hace al Banquete, no es posible dejar de referirnos a la relación que hay entre el discurso y la historia.

A saber, no como el discurso se sitúa en la historia, sino cómo la historia misma surge de un cierto modo de entrada del discurso en lo real. Y también, es necesario que les recuerde aquí, en qué momento del Banquete nos encontramos, en el siglo II del nacimiento del discurso concreto sobre el universo. Quiero decir, que es necesario que no olvidemos que esta eflorescencia "filosófica" del siglo VI, tan extraña, tan singular, por otra parte, por los ecos o los otros modos de una especie de coro terrestre que se hace escuchar, en la misma época, en otras civilizaciones sin relación aparente.

Pero dejemos esto de lado. No es la historia de los filósofos del siglo VI, de Tales a Pitágoras o a Heráclito y tantos otros. lo que quiero esbozar. Lo que quiero hacerles sentir, es que es la primera vez en esta tradición occidental, aquélla a la cual se refiere el libro de Russell cuya lectura les recomendé, ese discurso se forma allí, como apuntando expresamente al universo por primera vez, como apuntando a transformar el universo en discursivo.

Es decir que al comienzo de ese primer paso de la ciencia, que seria la sabiduría(75), el universo aparece como universo del discurso. Y en un sentido no habrá jamás otro universo más que de discurso.

Todo lo que encontramos en esa época, hasta la definición de los elementos, sean cuatro o más, tiene algo que lleva la marca, la impresión, la estampilla de este requerimiento, de ese postulado, de que el universo debe librarse al orden del significante.

Sin duda, claro, no se trata de ninguna manera de encontrar en el universo elementos de discurso, sino dispuestos a la manera del discurso. Y todos los pasos que se articulan en esa época entre los sustentadores, los inventores de este vasto movimiento interrogativo, muestra bien que sobre algunos de esos universos que se forman, no se puede discurrir de manera coherente con las leyes del discurso —la objeción es radical. Recuerden ustedes el modo de operar de Zenón el dialéctico, cuando para defender a su maestro Parménides, propone argumentos sofísticos que deben poner al adversario en una dificultad sin salida.

Entonces, en el transfondo de ese Banquete, de ese discurso de Platón, y en el resto de su obra, tenemos esta tentativa grandiosa, en su inocencia, esta esperanza que habita en los primeros filósofos llamados físicos, de encontrar bajo la garantía del discurso, que es en suma toda su instrumentación de experiencia, la aprehensión última sobre lo real.

PSIKOLIBRO

Les pido perdón si la evito. No es este un discurso sobre la filosofía griega, que yo pueda sostener ante ustedes. Les propongo, para interpretar un texto especial, la mínima temática que deben tener en el espíritu para juzgar bien ese texto. Y es así que debo recordarles que ese real, esta captación sobre lo real, no debe ser concebida en esta época, como lo correlativo de un tema, aunque fuese universal, sino como el término que voy a tomar prestado a la letra, aquélla de Platón, donde, a modo de disgresión, se dice lo que es buscado por toda la operación de la dialéctica.

Es simplemente la misma que hube de tener en cuenta el año pasado en nuestra exposición sobre la ética y que llamé la cosa. Ico to pragma. Entiéndase, justamente en el sentido de que esto no es raro, un asunto(76), entiendan si ustedes quieren, el gran asunto, la realidad última, aquélla de la cual depende el pensamiento mismo, que se le enfrenta, que la discute, y que no es, si puedo decirlo, más que una de las formas de practicarla. To pragma, la cosa, la praxis esencial.

Bien dicen ustedes que la teoría cuyo término nace en la misma época, por contemplativa que ella pueda afirmarse —y ella no es sólo contemplativa, la práctica de donde ella sale, la práctica órfica lo muestra bastante— no es, como nuestro empleo de la palabra teoría lo implica, la abstracción de esta praxis ni su referencia general. Ni el modelo, de cualquier forma que se pueda imaginar, de lo que sería su aplicación. Ella es, en el momento de su aparición, praxis misma. Ella misma es la teoría, el ejercicio del poder, el to pragma, el gran asunto.

Empédocles, el único de los maestros de esta época que elijo para citar, porque él es, gracias a Freud, uno de los patrones de la especulación, Empédocles, con su figura sin duda legendaria, ya que es esto lo que importa, que sea esta figura la que nos ha sido legada, Empédocles es un todopoderoso. El se propone como maestro de los elementos capaz de resucitar a los muertos, mago señor del secreto real(77) en los mismos terrenos donde más tarde los charlatanes, deberían presentarse con la prestancia paralela.

Se le piden milagros, y él los produce. Como Edipo, él no muere, él vuelve al corazón del mundo en el fuego del volcán y la hiancia (béance).

Esto, van a verlo, es muy cercano a Platón. Del mismo modo, no es por azar que se lo haya tomado a él en una época mucho más racionalista, que tan naturalmente le pidamos prestada la referencia del to pragma.

¿Pero Sócrates? Sería muy singular que toda la tradición histórica se hubiese equivocado al decir que aporta sobre este fondo algo original, una ruptura, una oposición. Sócrates se explica en eso, por más que pudiéramos tener fe en Platón; allí donde él nos lo presenta más manifiestamente, en el contexto de un testimonio histórico al respecto, es un movimiento de retroceso, la lasitud de asco con respecto a las contradicciónes manifestadas por sus primeras tentativas, como las que acabo de carácterizarles.

Es de Sócrates de quien proviene esta idea nueva, esencial, de que hay que garantizar ante todo el saber, y que la vía de mostrarles a todos, que no saben nada, es por sí misma una vía reveladora. Reveladora de una virtud, que en sucesos privilegiados no siempre es exitosa, y que Sócrates llama episteme, la ciencia. Lo que él descubre, en suma, lo que deduce, destaca, es que ese discurso engendra la dimensión de la verdad. El discurso, que se asegura de una certeza interna por su acción misma, asegura, allí donde quede, la verdad como tal. No es otra cosa que esta práctica del discurso.

Cuando Sócrates dice que es la verdad, no siendo él quien refuta a su interlocutor, muestra algo de lo cual lo más sólido es su referencia a una combinatoria primitiva, que es siempre la misma en la base de nuestro discurso. De donde resulta, por ejemplo, que el padre no es la madre. Y es al mismo título, y a este único título, que se puede declarar que el mortal debe ser distinguido del inmortal.

Sócrates remite, en suma, al dominio del puro discurso, toda la ambición del discurso. No es, como se lo cree, como se lo dice, más esencialmente aquél que hace volver el hombre al hombre, ni aún al hombre todas las cosas. Es Protágoras quien dio esta máxima: el hombre, medida de todas las cosas, Sócrates trae la verdad al discurso. El es en suma, si puede decirse, el supersofista y es allí donde reside su misterio, ya que si no fuera más que el supersofista no habría engendrado nada más que los sofistas, a saber lo que queda de ellos, es decir, una reputación dudosa.

Es, justamente, algo distinto de un sujeto temporal, lo que había inspirado su acción. Y aquí llegamos a la atopia, a ese lado insituable de Sócrates que es justamente la cuestión que nos interesa, cuando presentimos allí algo que puede aclararnos la atopia que es exigible por nosotros.

Es de esta atopia, de ese ningún lugar de su ser que él ha provocado — ciertamente, ya que la historia nos lo atestigua— toda esa descendencia(78) de búsquedas cuyo destino está ligado en forma muy ambigüa a toda una historia que se puede fragmentar, la historia de la conciencia como se dice en términos modernos, la historia de la religión moral, política, en ultima instancia, cierto, y en menor escala el arte, toda esta línea ambigüa, digo, difundida y viva, para designarla alcanza con indicarles la cuestión más recientemente renovada por el más reciente imbécil: por qué los filósofos, si nosotros no sintiéramos a este descendencia solidaria de una llama transmitida de hecho, en sí ajena a todo lo que ella ilumina, sea el bien, lo bello, lo verdadero, aquello mismo de lo cual ella se jacta de ocuparse.

Si uno trata de leer, a través de los testimonios próximos así como a través de los efectos alejados próximos quiero decir, en la historia —como a través de sus efectos aún presentes aquí, la descendencia socrática, puede venirnos en efecto la fórmula de una especie de per versión sin objeto.

Y, a decir verdad, cuando uno se esfuerza en acomodar, en aproximar, en imaginar, en fijarse en lo que podría ser efectivamente ese personaje, créanme, que es cansador, y el efecto de esa fatiga, creo, no podría formularlo mejor que bajo las palabras que me vinieron uno de esos domingos a la noche: ese Sócrates me mata. Cosa curiosa, me desperté a la mañana siguiente infinitamente más gallardo.

Sin embargo, para tratar de decir cosas sobre esto, parece imposible partir sin tomar al pié de la letra lo que nos atestigua el entorno de Sócrates, y esto aún en la víspera de su muerte, que es él quien ha dicho que en suma no podríamos temer nada de una muerte de

PSIKOLIBRO

la cual nada sabemos. Y notablemente, no sabemos, agrega, si no es algo bueno.

Evidentemente, cuando se lee eso, se está tan habituado a leer en los textos clásicos sólo buenas palabras, que se les presta más atención. Pero es sorprendente cuando lo hacemos resonar en el contexto de los últimos seguidores a quienes arroja esa última mirada, un poco por debajo, y que Platón fotografía sobre documento —él no es taba allí— y que él llama esa mirada de toro; y toda su actitud durante su proceso. Si la apología de Sócrates nos reproduce exactamente lo que dice ante sus jueces, es difícil pensar, al escuchar su defensa, que él no quería expresamente morir.

En todo caso, él repudió expresamente, y como tal, toda patética de la situación, provocando así a sus jueces, habituados a las suplicaciones de los acusados rituales clásicos.

Entonces, a lo que apunto aquí en una primera aproximación sobre la naturaleza enigmática del deseo de muerte, que sin dada puede ser considerado como ambigüos un hombre que habrá tardado, en total, setenta años para obtener la satisfacción de ese deseo— e s seguro que no podría ser tomado en el sentido de la tendencia al suicidio, ni al fracaso, ni a ningún masoquismo moral u otro. Pero es difícil dejar de formular ese mínimo trágico ligado al mantenimiento de un hombre en una zona de "no man's land(79)", de una entre dos muertes de alguna manera gratuita.

Sócrates —ustedes saben, que cuando Nietzsche descubrió esto, se le subió a la cabeza. El Nacimiento de La Tragedia, y toda la obra posterior de Nietzsche ha salido de aquí. El tono en el que les hablo, debe marcar bien cierta impaciencia personal. No se puede, tampoco, dejar de ver incontestablemente que Nietzsche ha puesto aquí el dedo encima, casi bastaba con abrir un diálogo de Platón al azar —la profunda incompetencia de Sócrates cada vez que él se acerca a este tema de la tragedia, es algo tangible.

Lean en el Gorgias. La tragedia transcurre allí ejecutada en tres líneas entre las artes de la adulación: una retórica, como tantas, no hay nada más que decir sobre eso. Nada de trágico, ningún sentimiento trágico, como uno se expresa en nuestros días sostiene esta(...) ver nota(80) de Sócrates; solamente un demonio no olvidemos el daïmon ya que nos habla de él sin cesar —que lo alucina, aparen teniente para permitirle sobrevivir en ese espacio; le advierte agujeros en los que podría caer. No hagas eso. Y después, además, un mensaje de un dios del cual él mismo atestigua la función que desempeñó en lo que puede llamarse su vocación: el dios de Delfos, Apolo, al que uno de sus discípulos tuvo la idea descabellada, hay que decirlo de ir a consultar. Y dios respondió: hay algunos sabios, hay uno que no esta mal, es Eurípides, pero el sabio de los sabios, el fin de los fines, el sagrado(81), es Sócrates. Y después de ese día, Sócrates dijo: es necesaria que yo realice el oráculo del dios: yo no sabía que era el más sabio, pero ya que él lo ha dicho, es preciso que lo sea.

Es exactamente en esos términos que Sócrates nos presenta el viraje de lo que puede llamarse su pasaje a la vida pública. Es, en suma, un loco que se cree ordenado al servicio de un dios, un mesías, y para colmo en una sociedad de charlatanes, Ninguna otra carencia de la palabra del Otro (con mayúscula) más que esa palabra misma. No hay otra fuente de lo trágico más que ese destino que por un cierto aspecto bien puede parecernos, ser de la nada

Con todo eso, lo lleva a devolver el terreno del que les hablaba el otro día, el terreno de la reconquista de lo real, de la conquista filosófica , es decir científica, a devolver una buena parte del terreno a los dioses. No es para hacer paradoja, como algunos me lo han confesado — ustedes se divirtieron mucho al sorprendernos con la pregunta: ¿qué son los dioses? Y bien, les dije, los dioses, es de lo real (c'est du réel). Todo el mundo esperaba que dijera de lo simbólico. De ninguna manera. Usted ha hecho una broma, ha dicho es lo real. Y bien de ninguna manera. Créanme, no soy yo quien lo inventó. No son, para Sócrates manifiestamente, más que de lo real. Y ese real, cumplida su parte, no es nada en cuanto al principio de la conducta de Sócrates, que sólo apunta a la verdad.

El está exento de obedecer a los dioses en esa ocasión, siempre que defina esa obediencia. Se trata aquí de obedecer o más bien de cumplir irónicamente ante seres que tienen, también ellos, sus necesidades. Ya que en verdad no sentimos ninguna necesidad que no reconozca la supremacía de la necesidad interna del despliegue de lo verdadero, es decir de la ciencia.

Un discurso tan severo, puede sorprendernos por la seducción que ejerce. Sea como fuere, esta seducción nos es atestiguada en los rodeos de uno u otro de sus diálogos. Sabemos que el discurso de Sócrates, repetido incluso por los niños, por las mujeres, ejerce un encanto, si puede decirse, impactante. .

Viene el caso decirlo: "asi hablaba Sócrates". Transmite una fuerza que subleva a aquellos que se le aproximan, dicen siempre los textos platónicos. En resumen al sólo murmullo de la palabra, algunos dioses a su contacto.

Nótenlo, entonces, no hay discípulos sino más bien familiares, también curiosos, y además los embelesados, como se dice en los cantones provenzales, y también los discípulos de los otros que también vienen, que llaman. Platón no pertenece a ninguno de ellos. Es un rezagado, demasiado joven para haber visto más que el fin del fenómeno. No está entre los (...) ver nota(82) que estaban allí a lo último.

Y es esa la razón última, hay que decirlo, muy rápido, como al pasar, de esta especie de testimonio en que se engancha cada vez que quiere hablar de su extraño héroe. Un tal lo ha recogido de un tal que estaba allí, a partir de tal o cual visita, donde mantuvieron tal o cual debate. El registro en la cabeza, aquí lo tengo en primera edición y aquí en segunda. Platón es un testigo muy particular. Se puede decir que miente, y por otra parte que es verídico aún cuando miente, ya que al interrogar a Sócrates, es su pregunta, la de Platón, lo que se abre su propio camino.

Platón es otra cosa. El no es un desharrapado. No es un errante. Ningún dios le habla, ni lo ha llamado. Y a decir verdad, creo que para él los dioses no son gran cosa. Platón es un maestro (maitre). Uno verdadero. Un maestro de la época en que la ciudad se descompone, llevada por la ráfaga democrática, preludio de las grandes confluencias imperiales. Es una especie de Sade pero más cómico. No se puede, naturalmente, como persona, no se pare de imaginar jamás la naturaleza de los poderes que depara el porvenir. Los grandes titiriteros de la tribu mundial, Alejandro, Seléucidas, Ptolomeo, todo

PSIKOLIBRO

eso es aún verdaderamente impensable. Los militares místicos, uno no se los imagina todavía

Lo que Platón ve en el horizonte, es una ciudad comunitaria, tan indignante a sus ojos como a los nuestros. El haras (...) ver nota(83) he aquí lo que promete en un panfleto que ha sido siempre la pesadilla de todos aquellos que no pueden reponerse de la discordancia, cada vez más acentuada, de la sociedad, con respecto a su sentimiento del bien. Dicho de otra manera, eso se llama la República y todo el mundo ha tomado esto en serio. Uno cree que es verdaderamente eso lo que quería Platón.

Repasemos algunos otros malentendidos, algunas otras elucubraciones místicas. Les decía que el mito de la Atlántida me parece ser más bien el eco del fracaso de los sueños políticos de Platón. Ella tiene relación con la aventura de la Academia. Probablemente consideren que mi paradoja tendría que ser más nutrida; es por esto que paso.

Lo que él quiere en todo caso, es sin embargo, la cosa, to pragma. El ha relevado a los magos del siglo precedente a un nivel literario. La Academia es una especie de ciudad reservada, de refugio de los mejores. Y es en el contexto de esta empresa, cuyo horizonte ciertamente iba muy lejos —lo que sabemos de lo que soñó en su viaje respecto de Sicilia, curiosamente sobre los mismos lugares donde su aventura hace de alguna manera eco al sueño de Alcibíades (éste soñó concretamente con un imperio mediterráneo con centro siciliano), llevaba un signo de sublimación más elevado. Es como una especie de atopía de la cual pensó poder ser el director.

Desde la altura de Alcibíades, evidentemente, todo esto se reduce a un nivel menos elevado. Quizás esto no iría más alto que una cumbre de la elegancia masculina. Pero sin embargo, sería despreciar ese dandismo metafísico no ver de qué alcance era capaz de alguna manera.

Creo que se tiene razón al leer el texto de Platón bajo el ángulo de lo que llamo ese dandismo —se trata de escritos para el exterior. Llegaré hasta a decir que él tira a los perros, que somos nosotros, los buenos menús o los malos trozos de un humor a menudo bastarte infernal; pero es un hecho que ha sido comprendido de otra manera. Es que el deseo cristiano, que tiene tan poca relación con todas esas aventuras, ese deseo cristiano cuya médula, cuya esencia está en la resurrección de los cuerpos (hay que leer a San Agustín para darse cuenta del lugar que esto ocupa); que ese deseo cristiano sea reconocido en Platón, para quien el cuerpo debe disolverse en una belleza supraterrestre, y reducirlo a una forma —de la que vemos a hablar enseguida, extraordinariamente descorporalizada, es el signo, evidentemente, de que se está en pleno malentendido.

Pero es justamente esto lo que nos vuelve a llevar a la cuestión de la transferencia, y a ese carácter delirante de una tal recuperación del discurso en otro con texto, que le es propiamente contradictorio. Qué es lo que se esconde allí sino el fantasma platónico, al cual vemos a acercarnos tanto como sea posible (no crean que se trata sólo de consideraciones generales), se afirma ya como un fenómeno de transferencia. ¿Cómo es posible que los cristianos —a quienes un dios reducido al símbolo del hijo, había dado su vida como signo de amor— se dejaran fascinar por la inanidad — ustedes recuerdan mi término de recién — especulativa, ofrecida como pasto(84) por el más de interesado de los hombres, Sócrates?.

¿No hay que reconocer acaso allí el efecto de la única convergencia tangible entre las dos temáticas, a saber, el verbo presentado como objeto de adoración? Es por ello que es tan importante, frente a la mística cristiana, que no se puede negar que el amor haya producido frutos bastante extraordinarios, locuras, frutos por los cuales delinear, según la tradición cristiana misma, cuál es el alcance del amor en la transferencia que se produce alrededor de ese otro Sócrates, que no es nada más que un hombre que pretende conocerse allí, en amor, pero que deja la prueba más simplemente natural, a saber, que sus discípulos bromeaban con que perdía de tanto en tanto ante un bello joven, y como nos lo testimonia Xenofonte, de haber tocado un día (dejémoslo allí) con su hombro, el hombro desnudo del joven Critóbulo. Y Xenofonte nos dice el resaltado: esto le deja una contractura, nada más —nada menos tampoco— no es nada, es un cínico tan experimentado. Esto prueba en todo caso, una cierta violencia del deseo, pero deja, hay que decirlo, el amor en función un poco instantánea.

Esto nos explica, nos hace comprender, nos permite situar, que en todos los casos, para Platon, estas historias de amor, son simplemente bufonadas, que el modo de unión última con to pragma, la cosa, ciertamente no ha de ser buscado en el sentido de la efusión del amor, en el sentido cristiano del término. Y no es afuera que hay que buscar la razón de esto, ya que en el Banquete, el único que habla adecuadamente, —van a ver lo que yo entiendo por ese término — del amor, es un payaso(85).

Ya que Aristófanes, para Platón, no es otra cosa que un poeta cómico, para él es un payaso. Se ve muy bien cómo ese señor muy distante de la muchedumbre, este hombre, este Aristófanes obsceno, del cual no tengo que recordarles lo que ustedes pueden encontrar al abrir cualquiera de sus comedias — lo menos que ustedes podrían ver surgir en escena, es el caso por ejemplo, del pariente de Eurípides(86) que va a disfrazarse de mujer para exponerse a la suerte de Orfeo, es decir a ser desollado en la asamblea de mujeres en lugar de Eurípides...se nos hace asistir en escena, a la quema de los pelos del culo, porque las mujeres, como todavía hoy en oriente, se depilan. Y paso por alto todos los otros detalles. Lo único que puedo decirles, es que supera todo lo que puede verse hoy en día en el escenario de un music hall de Londres, y no es poco decir.

Las palabras simplemente son mejores, pero no por eso son más distinguidas. El término de culo abierto (cul béant) es repetido en diez ocasiones(87) seguidas para designar aquellos entre los cuales conviene elegir lo que llamaríamos hoy, en nuestro lenguaje, los candidatos más aptos para todos los roles progresivos. Ya que son estos los que interesan particularmente a Aristófanes.

Entonces, que sea un personaje de esta especie, y que además sea, lo he dicho ya, quien haya desempeñado el rol conocido por ustedes en la difamación de Sócrates, que fuera a él a quien Platón eligiera para hacerle decir las mejores cosas sobre el amor, esto debe, por cierto, despertar nuestra comprensión(88).

Para hacerles comprender bien lo que quiero decir al decir que es él a quien hace decir las mejores cosas sobre el amor, voy a ilustrarlos seguidamente. Por otra parte, aún alguien tan acompasado, medido en sus juicios, tan prudente como puede serlo él, sabio

PSIKOLIBRO

universitario que hizo la edición que tengo bajo mis ojos, el señor León Robin, aún él no puede dejar de estar sorprendido. Esto le hace soltar las lágrimas: es el primero que habla del amor mi dios, como hablamos nosotros. Es decir que él dice cosas que los acogota, que son las siguientes.

Antes que nada, este señalamiento, bastante fino, puede decirse que no es lo que se espera de un bufón; es él quien hace el señalamiento. Nadie, dice, puede creer que es et ton aphrodis ium sudotia. Se traduce: la comunidad del goce amoroso. Debo decir que esta traducción me parece detestable. Creo, por otra parte, que León Robin ha hecho otra para la Pléyade que es mucho mejor, ya que esto, verdaderamente quiere decir, no es por el placer de estar juntos en la cama que es en definitiva considerado el objeto, del cual cada uno de ellos se complace en vivir en común con el otro y en un pensamiento tan desbordante de solicitud. En griego, asti epimegales boudes. Es el mismo boudes, boudalios que ustedes encuentran el año pasado en la definición aristotélica de la tragedia. Por supuesto boudes quiere decir, solicitud, cuidado, complacencia, también quiere decir serio.

Para decirlo todo, esas personas que se aman, tienen un gracioso aire serio. Y pasemos esta nota psicológica para asimismo mostrar, designar, dónde está el misterio. He aquí lo que nos dice Aristófanes: es más bien una cosa completamente distinta que manifiestamente desea su alma, una cosa que es incapaz de expresar. Sin embargo, ella la adivina. La propone bajo el título de enigma. Supongan que mientras ellos descansan sobre el mismo lecho, Hefaistos —es decir Vulcano, el personaje con el yunque y el martillo— se alza ante ellos provisto de sus herramientas, y prosigue así: ¿no es éste — el objeto de vuestros deseos— que ustedes quieren identificarse lo más posible el uno al otro de manera que ni en la noche ni en el día, se abandonen el uno al otro? Si es verdaderamente esto de lo que tienen ganas, quiero, entonces, fundirlos juntos reunirlos al soplo de mi fragua de manera que de dos como sois, os transforméis en uno, y que mientras dure vuestra vida, viváis el uno y el otro en comunidad como no haciendo más que uno, y que después de vuestra muerte, allá en el sitio de Hades, en vez de ser dos seáis uno, tomados ambos en una muerte común. Y bien, ved si es eso a lo que aspiráis. Y al escuchar esa palabra, no habría uno solo, lo sabemos bien, que dijera que no, ni evidentemente que deseara otra cosa. Y cada uno pensaría por el contrario, que acaban tontamente de escuchar formular lo que desde hace mucho tiempo ansiaba como su reunión, su fusión con el amado "que sus dos seres no hagan más que uno".

He aquí lo que Platón hace decir a Aristófanes. Aristófanes dice sólo esto. Aristófanes cuenta cosas como ustedes saben, ustedes lo han visto, que son fuertes cosas que hacen reír, cosas que por otra parte él mismo anunció, que deben jugar justamente entre lo irrisorio y lo ridículo, si es cierto que entre esos dos términos se reparte el hecho de que el reír recae sobre aquélla a lo que lo cómico apunta, o sobre el comediante mismo.

¿Pero de qué hace reír Aristófanes? Ya que es indudable que hace reír y que hace el ridículo. ¿Hará Platón acaso que él nos haga reír del amor? Es evidente que esto ya nos testimonia lo contrario. Diremos incluso que en ninguna parte, en ningún momento de esos discursos, se toma al amor tan en serio, ni tampoco a lo trágico. Estamos exactamente en el nivel que nosotros le imputamos a este amor, nosotros los modernos, después de la sublimación cortesana, y después de lo que podría llamar el contrasentido romántico sobre esta sublimación, a saber, la sobreestimación narcisística del sujeto, quiero decir, del sujeto supuesto en el objeto amado.

Ya que es esto el contrasentido romántico en relación a lo que les enseñé el año pasado sobre la sublimación cortesana. Gracias a Dios, en los tiempos de Platón estamos todavía aquí, excepto en lo que hace a este extraño Aristófanes. Pero es un bufón. Estamos más bien en una observación de alguna manera zoológica de seres imaginarios, que toma su valor de eso que evoca, de lo que puede ser tomado seguramente en el sentido irrisorio de los seres reales.

Ya que es de esto de lo que se trata, estos seres cortados en dos como un huevo duro, uno de esos seres bizarros, como los que encontramos en los fondos de arena, una platija, un lenguado, una acedía(89) evocadas aquí que tienen el aspecto de tener todo lo necesario, dos ojos, todos los órganos pares, pero que están aplastados de tal manera que parecen ser la mitad de un ser completo.

Está claro que en el primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres que han nacido de una tal bi-partición, lo que Aristófanes nos muestra en primer lugar y lo que es el basamento de lo que de pronto aparece en una luz tan romántica para nosotros, en esta especie de fatalidad aterradora que hará buscar a cada uno de esos seres, primeramente y ante todo su mitad, y entonces, uniéndose a ella con una tenacidad, si puede decirse sin salida, hacerlos efectivamente languidecer uno al lado del otro por la imposibilidad de reunirse.

He aquí lo que nos describe, en sus largos desarrollos, lo que está dado detalladamente, lo que es extremadamente gráfico, lo que naturalmente es proyectado sobre el plano del mito, pero que es la vía por la cual el escultor es aquí el poeta, forja su imagen de la relación amorosa.

¿Pero radica aquí lo que debemos suponer, lo que palpemos que hay aquí de irrisorio? Evidentemente no. Esto está insertado en algo que irresistiblemente nos evoca, lo que todavía podríamos ver en la actualidad sobre la lona de un circo, si los clowns entraran, como se hace a veces, abrazados o enganchados de una forma cualquiera de a dos, acoplados vientre con vientre, y en medio de un gran torbellino de cuatro brazos, de cuatro piernas, y de sus dos cabezas, dando una o varias vueltas de pista.

En sí, es algo que vemos muy bien con el modo de fabricación de ese tipo de coro que hacían en otro género, las Avispas, los Pájaros, o aún las Bandadas de las cuales no sabremos nunca bajo qué pantalla aparecían en escena.

Pero aquí, ¿de qué especie de ridículo se trata? ¿Simplemente del carácter en sí bastante divertido de la imagen? Y aquí voy a hacer un pequeño desarrollo por el cual les pido disculpas si es que nos obliga a hacer un rodeo un poco largo, ya que es esencial.

Si ustedes leen ese texto, verán hasta qué punto, al punto que sorprende también a León Robin, es siempre lo mismo —no soy el único que sabe leer un texto— extraordinariamente, él insiste sobre el carácter esférico le ese personaje. Es difícil no verlo, porque ese esférico ese circular, ese sphaïra, es repetido con tal insistencia se nos

PSIKOLIBRO

dice, que los flancos, la espalda, pleuras knoton. todo eso se continúa en una forma muy redonda. Y es necesario que veamos esto como se los dije recién, como las dos ruedas empalmadas una sobre la otra y sin embargo chatas, mientras que aquí es redonda.

Y esto molesta al señor Lean Robín, que cambia una figura que nadie cambió nunca, diciendo: lo hago así porque no quiero que se insista tanto sobre la esfera. Es en el corte que está lo importante. Y no soy yo quien va a disminuir la importancia de este corte. Vamos a volver a esto dentro de un rato.

Pero de todas maneras es difícil no ver que estamos ante algo muy singular, de lo cual les diré enseguida el término, la clave, es que la irrisión de la cual se trata, aquello que está puesto bajo esta forma ridícula, es justamente la transferencia.

Naturalmente esto no les hace reír, porque la esfera no les da ni frío ni calor. Solamente, como bien dicen ustedes, durante siglos, no ha sido así. Ustedes no la conocen más que bajo la forma de ese hecho de inercia psicológica que se llama la buena forma. Y algunas personas, el señor Renfeld y otros, se dieron cuenta de que había en las formas una cierta tendencia a la perfección, de reunirse en el estado dudoso con la esfera. Que en suma era esto lo que daba más placer al nervio óptico.

Esto, por cierto, es muy interesante, y no hace más que anunciar el problema, ya que les señalo al pasar que esas nociones de gestalt sobre las cuales caminamos tan alegremente, no hacen más que reactivar el problema de la percepción. Ya que si hay tan buenas formas, es que la percepción debe consistir, si puede decirse, en rectificarlas en el sentido de las malas, de las verdaderas. Pero dejemos la dialéctica de esta buena forma en esta ocasión.

Esta forma tiene un sentido completamente diferente al de esta objetivación de interés limitado propiamente psicológico. En la época y en el nivel de Platón, y no solamente en el nivel de Platón, sino que antes que él, esta forma, sphaïros como dice aún Empédocles, cuyos versos el tiempo me impide leerles, sphaïros en masculino es un ser de todos los lados parecido a sí mismo, es de todos lados sin límites: Sphaïros kulkloteres, Sphaïros, que tiene la forma de una bola, ese sphaïros reina en su soledad real(90) colmada por su propia satisfacción, su propia suficiencia. Ese Spherus frecuenta el pensamiento antiguo.

Es la forma que toma, en el centro del mundo de Empédocles, la fase de reunión de lo que él llama, en su metafísica, filia o filetes, el amor.

Este filotes que él llama en otra parte skelunes filotes, el amor que reúne que aglomera, que asimila, que aglutina. Exactamente, aglutinado, es atesis. Es la atesis del amor.

Es muy singular que hayamos visto resurgir bajo la pluma de Freud esta idea del amor como potencia unificadora pura y simple, y si puede decirse, la atracción sin límites para oponerla a tanatos; siendo que tenemos correlativamente y, ustedes lo notan de una manera discordante, una noción tan diferente y tanto más fecunda de la ambivalencia amor-odio.

Esta esfera la reencontramos por todas partes Les hablaba el otro día de Philolaus, él admite la misma esfera, la oposición a un mundo donde la tierra tiene una posición excéntrica (ya en la época de Pitágoras se sospechaba desde hacía mucho que la tierra era excéntrica). Pero no es el sol el que ocupa el centro, es un fuego central esférico al que nosotros, la fase de la tierra habitada, le damos siempre la espalda. Estamos, con respecto a ese fuego, como la luna esta respecto a nuestra tierra, y es por eso que no lo sentimos. Parece ser que para que no seamos a pesar de todo radiados por la radiación central(91), Philolaus ha inventado esta elucubración que hizo romper la cabeza ya a hombres de la antigüedad, a Aristóteles mismo: la anti-tierra.

Cuál podía ser, aparte de esto, la necesidad de esta invención, de ese cuerpo estrictamente invisible que era considerado como encerrando todos los poderes contrarios a aquellos de la tierra, que jugaba al mismo tiempo ese rol, parecería, de corta-fuego. Eso es algo, que como se dice, habría que analizar.

Pero esto sólo ha sido hecho para introducirlos en esta dimensión a la cual, ustedes saben, le acuerdo gran importancia, de lo que puede llamarse revolución astronómica, aún copernicana. Y para poner aquí definitivamente el punto sobre las íes, a saber eso que les indiqué que no es el egocentrismo, supuestamente desmantelado por el llamado Copérnico, lo que es el punto importante. Y es incluso por eso que es bastante falso o bastante vano llamarla una revolución copernicana, porque si en su libro sobre la revolución de los órdenes celestes, nos muestra una figura del sistema solar que se parece a la nuestra, a aquélla que hay en los manuales, incluso en el aula de sexto, donde se ve al sol en el medio y todos los otros que giran alrededor en orden, hay que decir que no era para nada un esquema nuevo. A saber, que todo el mundo sabía en los tiempo de Copérnico —no somos nosotros quienes lo he más descubierto— que en la antigüedad había uno llamado Aristarte de Samos, que había hecho el mismo esquema, seguramente en una forma comprobable.

La única cosa que hubiera podido hacer de Copérnico algo distinto a un fantasma histórico, ya que no es otra cosa, habría sido que su sistema hubiese sido no más cercano a la imagen que tenemos del sistema solar real, sino más verdaderas más verdadera, esto querría decir más despejada de elementos imaginarios que no tienen nada que ver con la simbolización moderna de los astros, más despejado que el sistema de Tolomeo. Entonces, él no es nada.

Su sistema está también atiborrado de epiciclos. Y los epiciclos, ¿qué son? Es algo inventado, y en lo cual nadie podía creer, por otra parte. La realidad de los epiciclos, no se imaginen que eran tan tontos como para pensar que verían lo que ustedes ven cuando abren sus relojes, una serie de pequeñas ruedas; pero existía esta idea de que el único movimiento que se podía imaginar era el movimiento circular.

Todo eso que se veía en el cielo era verdaderamente difícil de interpretar, ya que como ustedes saben, esos pequeños planetas errantes se libraban a todo tipo de jugarretas irregulares, cuyo zigzag se trataba de explicar. No se estaba satisfecho más que cuando cada uno de esos elementos de su circuito podía ser llevado a un movimiento circular. Por el contrario, si se llegaba, se estaba completamente satisfecho.

Lo singular es que no se haya llegado a más ya que a fuerza de combinar los movimientos

PSIKOLIBRO

giratorios con movimientos giratorios se podría pensar en principio que podría llegarse a dar cuenta de todo. En realidad era totalmente imposible debido a que, a medida que se los observaba mejor, uno se daba cuenta de que había muchas más cosas para explicar, aunque sólo fuera sus variaciones de tamaño, cuando apareció el telescopio.

Pero, poco importa. El sistema de Copérnico también estaba cargado de esta especie de redundancia imaginaria que lo taponaba, lo hacía más pesado, que el sistema de Tolomeo. Lo que sería necesario que lean durante estas vacaciones, y desearía hacerles ver que es posible, para vuestro placer es, a saber, como Kepler partiendo de los elementos del mismo Timeo, del cual les hablaré en Platón, es decir, de una concepción puramente imaginaria, con el acento que ese término tiene en el vocabulario que utilizo con ustedes, del universo enteramente regulado sobre las propiedades de la esfera, articulada como tal, como siendo la forma que lleva en sí misma las virtudes de suficiencia que hacen que pueda esencialmente combinar en sí la eternidad del mismo lugar con el movimiento eterno: es alrededor de especulaciones, por otra parte refinadas de esta especie, ya que él hace entrar allí, para nuestro estupor, los cinco sólidos como ustedes saben no hay más que cinco —perfectos inscribibles en la esfera; partiendo de esta vieja especulación platónica ya superada treinta veces, pero que ya al resurgir en esa vuelta del Renacímiento, y en la reintegración de los manuscritos platónicos en la tradición occidental, literalmente se sube a la cabeza de ese personaje cuya vida personal, créanme, en ese contexto de la revolución de los campesinos después de la guerra de los Treinta Años, es algo extraordinario y a lo cual, ya lo verán, les daré el medio de referirse; el mencionado Kepler, en la búsqueda de esas armonías celestes, y por un prodigio de tenacidad —se ve verdaderamente el juego de escondidas de la formación del inconsciente— llega a dar la primera captación que se haya tenido de algo que es aquélla en lo que consiste verdaderamente la fecha de nacimiento de la ciencia moderna. Buscando una relación armónica, llega a esa relación que existe entre la velocidad del planeta sobre su órbita y el área de la superficie cubierta por la línea que une el planeta al sol. Es decir que se da cuenta al mismo tiempo que las órbitas planetarias son elipses.

Y, créanme, porque se habla de esto en todas partes. Koyré ha escrito un libro muy bello que se llama (...) ver nota(92) editado por Jones Hopkins, que ha sido traducido recientemente. Y me he preguntado lo que ha podido hacer Arthur Koestler, que no es lo que se considera siempre como un autor de la inspiración más segura. Les aseguro que es su mejor libro. Es fenomenal, maravilloso. No tienen ni siquiera necesidad de saber matemáticas elementales, para comprender a través de la biografía de Copérnico, de Kepler, de Galileo, con un poco de parcialidad del lado de Galileo —hay que decir que Galileo es comunista y él mismo lo confiesa.

Todo esto para decirles que, comunista o no es absolutamente cierto que Galileo no prestó jamás la menor atención a lo que había descubierto Kepler, porque por más genial que fuese en su invención de lo que podemos llamar verdaderamente la dinámica moderna, a saber, el haber encontrado la ley exacta de la caída de los cuerpos, lo que era un paso esencial, y bien entendido, a pesar de que sea sobre este asunto de geocentrismo que haya tenido todas sus complicaciones, no es menos cierto que Galileo era al respecto tan retardatario, tan reacciónario, tan apegado a la idea del movimiento circular perfecto, único posible para los cuerpos celestes, como los otros.

En una palabra, Galileo no había ni siquiera superado lo que llamamos la revolución copernicana, que amo bien sabemos, no se debe a Copérnico. Ustedes ven entonces, el tiempo que les lleva a las verdades abrirse camino ante un prejuicio tan sólido como la perfección del movimiento circular.

Podría hablarse de esto durante muchas horas porque es ciertamente muy divertido considerar por qué es así, a saber, cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos habían hecho de esto el símbolo del límite como opuesto al apeïros Cosa curiosa, justamente porque es una de las cosas indicadas para volcar en el apeïron. Es por eso que sería necesario que yo les haga aumentar, decrecer, reducir a un punto, infinitesimarse un poco esta esfera. Ustedes saben por otra parte, que ella ha servido de símbolo corriente a esta famosa infinitud.

Hay mucho para decir. ¿Por qué esta forma tiene virtudes privilegiadas? Por supuesto, esto nos zambulliría en el corazón de los problemas concernientes al valor y a la función de la intuición en la construcción matemática.

Simplemente quiero decirles, que, ante todo, estos ejercicios que nos han hecho desexorcizar a la esfera, para que su encanto continúe ejerciéndose sobre los incautos, es que sin embargo, se trataba de algo a lo cual si puedo decirlo, también se apagaba la philia del espíritu y suciamente, como un fuerte adhesivo. Y que en todo caso, para Platón, y es a lo que quisiera remitirlos, en el Timeo, y en el largo desarrollo sobre la esfera, esta esfera que él nos describe con todo detalle, y curiosamente se corresponde, como una estrofa alternada, con todo lo que dice Aristófanes de estos seres esféricos.

Aristófanes nos dice que tienen patas; pequeños miembros en punta que giran. Pero hay una relación tal que por otra parte, lo que Platón, con una especie de acentuación que es sorprendente cuando se trata del desarrollo geométrico, siente la necesidad de hacernos notar al pasar, es que esta esfera tiene en su interior todo lo que necesita: es redonda, es plena, está contenta, se ama a sí misma y sobre todo, no necesita ni ojos ni oreja, ya que por definición, es la envoltura de todo aquello que puede estar vivo, y es esencial conocer todo esto que es lo viviente para captar la dimensión mental en la que podría desarrollarse la biología; y que fuera la noción de la forma lo que constituía esencialmente lo viviente, es algo que debemos tomar en un deletreo imaginario sumamente estricto.

Entonces, ella no tiene ni ojos ni orejas, ni pies, ni brazos, y sólo ha conservado un movimiento, el movimiento perfecto, aquél sobre sí misma. Hay seis movimientos; hacia arriba, hacia abajo, hacia la izquierda, hacia la derecha, hacia adelante y hacia atrás.

Lo que quiero decir es que de la comparación de esos textos se desprende que, por esta especie de mecanismo de doble disparador, al hacerle hacer el bufón a un personaje que para él es el único digno de hablar de algo como el amor, llegamos a que Platón pareciera divertirse, en el discurso de Aristófanes, al hacer una bufonada, un ejercicio cómico sobre su propio concepto del mundo y del alma del mundo.

El discurso de Aristófanes, es la irrisión del sphaïros platónico, del sphaïros propio articulado en el Timeo. El tiempo me limita y, naturalmente, habría muchas cosas más para decir; que la referencia astronómica es segura y cierta se los demostraré de todas

PSIKOLIBRO

maneras, ya que puede parecer que estoy bromeando. Aristófanes dice que esos tres tipos de esferas que él ha imaginado— aquélla toda macho, aquélla toda hembra, aquélla macho y hembra— tienen, sin embargo, cada una un par de genitales(93), los andróginos como él los llama, tienen orígenes, y es tos orígenes son estelares. Unas, las macho, vienen del sol, las otras, las todo mujer (tout femme), vienen de la tierra, y los andróginos de la luna. Así se confirma el origen lunar de quienes, según Aristófanes —pues no se trata sino de tener un origen compuesto— tienen tendencia hacia el adulterio.

¿No se insinúa esta relación, y en mi opinión de manera suficientemente clara, esa fascinación ilustrada por el contraste de esta forma esférica que, siendo la forma que no se trata ni siquiera de tocar —no se trata tampoco de discutirla—, ha dejado al espíritu humano durante siglos en el error, de modo que nos hemos rehusado a pensar que fuera de toda acción, de todo impulso extraño el cuerpo esté o bien en reposo, o bien en movimiento rectilíneo uniforme? Se supone que el cuerpo en reposo no podía tener, fuera del reposo, sino un movimiento circular. Toda la dinámica se ha visto coartada por esto.

Acaso no vemos que en esta especie de ilustración incidental, que nos es dada bajo la pluma de agua que se puede llamar también un poeta, y que es Platón, que aquélla de lo cual se trata en esas formas, donde nada sobrepasa, donde nada se deja abrochar, no es más que de algo que tiene sus fundamento en la estructura imaginaria — les dije hace un rato que podría comentarse pero a la cual la adhesión, en lo que tiene de afectiva, se refiere a qué? a qué otra cosa sino a la Verwerfung de la castración.

Y es tan cierto, que lo tenemos también en el interior del discurso de Aristófanes. Ya que esos seres separados en dos como hemiperas, que durante un tiempo, que no se precisa bien porque es un tiempo mítico, van a morir en un vano abrazo por reunirse, y consagrados a vanos esfuerzos de procreación en la tierra —paso por alto también toda esa mística de la procreación en la tierra, de los se res nacidos de la tierra, que nos llevaría muy lejos— ¿Cómo es que la cuestión va a resolverse? Aristófanes nos habla aquí exactamente como Juanito. Se les va a desatornillar el genital que tienen en el lugar equivocado, porque evidentemente era el lugar donde estaba cuando eran redondos, en el exterior, y se les va a volver a atornillar sobre el vientre, del mismo modo que se hace con la canilla del sueño, que ustedes conocen de la observación a la que hago alusión.

La posibilidad del apaciguamiento amoroso, se encuentra referido — lo que es único y sorprendente bajo la pluma de Platón —a algo que se relacióna indudablemente, con una operación sobre el sujeto genital, ya sea que pongamos eso o no bajo el rubro del complejo de castración es evidente que aquélla sobre lo cual los rodeos del texto insisten, sobre el pasaje de los genitales a la fase anterior, lo que no significa simplemente que aparecen como posibilidad de corte, como unión con el objeto amado, sino que literalmente, vienen con él en esta especie de relación en sobre impresión, casi de sobreimposición. Es el único punto donde se traiciona, donde se traduce, y cómo no estar sorprendido en un personaje como Platón, concerniente manifiestamente a la tragedia— tenemos de ello mil pruebas —(las aprehensiones no iban mucho más lejos que las de Sócrates), cómo no estar sorprendidos ante el hecho de que allí por primera vez, por única vez, hace entrar en juego en un discurso— y en un discurso referente a una cuestión que es una cuestión grave, la del amor, el órgano genital(94) como tal. Y esto confirma lo que les dije que era esencial del resorte de lo cómico, que está siempre en el fondo de esta referencia al falo.

No es casual que sea Aristófanes. Unicamente Aristófanes puede hablar de esto. Y Platón no se da cuenta que haciendo hablar de esto, lo hace hablar de lo que nos aporta aquí la báscula, la clavija, ese algo que va a hacer pasar todo el resto del discurso por otro lado. Es en este punto que retomaremos la próxima vez.

PSIKOLIBRO



Clase 7

11 de Enero de 1961

Una pequeña pausa antes de hacerles entrar en el gran enigma del amor de transferencia. Una pausa. Tengo mis razones para marcar a veces tiempos de pausa. Se trata en efecto de escucharnos, de que no perdamos nuestra orientación.

Desde el comienzo del año, entonces, siento la necesidad de recordarles que pienso, en todo lo que les enseño, no haber hecho más que remarcar que la doctrina de Freud implica el deseo de una dialéctica. Y aquí tengo que detenerme para hacerles notar que la ramificación está ya tomada. Y ya con esto he dicho que el deseo no es una función vital en el sentido en el que el positivismo ha dado su estatuto a la vida.

Entonces, está preso en una dialéctica, el deseo, porque está suspendido. Abran el paréntesis. He dicho bajo qué forma suspendido. Bajo la forma de metonimia. Suspendido a una cadena significante, la cual es como tal constituyente del sujeto, es por lo que el sujeto es distinto de la individualidad tomada simplemente hic et nunc. Ya que, no lo olviden, es *hic et nunc(95)* es eso que lo define.

Hagamos el esfuerzo de penetrar eso que es la individualización, el instinto de la individualidad, entonces en tanto que este tendría que reconquistar para cada una de ellas, como se nos lo explica, por la experiencia o por la enseñanza, toda la estructura real. Lo que no es de todas formas concebible sin la suposición de que ella estaría allí al menos preparada por una adaptación, una acumulación adaptativa. Ya el individuo humano en tanto que conocimiento, sería flor de conciencia en el extremo de una evolución de la que ustedes saben que el pensamiento lo que pongo profundamente en duda, no después de todo porque considere que haya allí una dirección sin fecundidad, ni tampoco sin salida, sino solamente en tanto que la idea de evolución nos habitúe mentalmente a todo tipo de elisiones que son en todo caso muy degradantes para nuestra reflexión, y diría especialmente para nosotros, analistas, para nuestra ética —de todas maneras, volver sobre esas elisiones, mostrar las hiancias que deja abiertas toda la teoría de la evolución en tanto que ella tiende siempre a recubrir, a facilitar la conceptibilidad de nuestra experiencia, volver a abrir eses hiancias, es algo que me parece esencial.

Si la evolución es verdadera, en todo caso algo es seguro, y es que ella no es, como decía Voltaire, hablando de otra cosa, tan natural como eso.

En lo que se refiere al deseo, en todo caso, es esencial remitirnos a sus condiciones que son aquellas que nos son dadas por nuestra experiencia que trastorna todo el problema de los datos que consiste en lo siguiente: en que el sujeto conserve una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia, una demanda y no una presión. Un malestar, una marca.

...creían que el cielo estaba hecho como las pequeñas esferas de Miller. Ustedes lo ven, por otra parte, ellos han fabricado sus epiciclos. He visto en un corredor del Vaticano últimamente, una linda colección de esos epiciclos regulando los movimientos de Marte, Venus, Mercurio. Eso hace un cierta número de epiciclos que hay que poner alrededor de la pequeña bola para que responda al movimiento

Jamás nadie ha creído seriamente en esos epicilos. Y salvar las apariencias, quería decir, simplemente dar cuenta de eso que se veía en función de una exigencia de principios, de prejuicios de la perfección de esta forma circular.

Y bien, es más o menos lo mismo cuando se explican los deseos por el sistema de las necesidades, sean ellos individuales o colectivos. Y sostengo que nadie cree ya en la psicología, entiendo en una psicología que remonta a toda la tradición moralista, no más de lo que se creyó jamás, aún en los tiempos en los que se ocupaban de los epiciclos.

Salvar las apariencias en un caso como en otro, no significa nada más que querer reducir a formas supuestamente perfectas, supuestamente exigibles al fundamento de la deducción, lo que no se puede de ninguna manera con todo buen sentido, ubicar allí.

Entonces, ese deseo, de su interpretación, y para decirlo todo, de una ética racional, eso que trato de fundar con ustedes, la topología, la topología de base, y de esa topología, ustedes han visto desprenderse, en el curso del año pasado, esa relación dicha de la entre dos muertes, que no es, ni puedo decirlo, en sí misma, algo del otro mundo(96) porque no quiere decir otra cosa que esto, que no hay para el hombre coincidencia de dos fronteras relacionándose a esa muerte, quiero decir, la primera frontera, esté ella ligada a un vencimiento fundamental(97) que se llama vejez, envejecimiento, degradación, o a un accidente que rompe el hilo de la vida, la primera frontera, esa en efecto donde la vida se acaba y se desanuda.

Y bien, la situación del hombre se inscribe en esto, en que esta frontera, es evidente, y esto desde siempre, es por eso que digo que no es nada del otro mundo(98), no se confunde con la que puede definirse bajo la fórmula más general, diciendo que el hombre aspira a aniquilarse allí, para allí inscribirse en los términos del ser. Si el hombre aspira —está allí, evidentemente la contradicción oculta, la pequeña gota a beber agua(99) —el hombre aspira a destruirse en esto mismo en lo que se eterniza.

PSIKOLIBRO

Esto, ustedes lo encuentran por todas partes, inscripto en ese discurso, tanto como en los otros. En el Banquete, encontrarán trazos de esto. A fin de cuentas, este espacio que tomé cuidado en ilustrarles el año pasado, mostrándoles los cuatro puntos donde se inscribe el espacio de la tragedia. Pienso que a partir de esta aclaración, no hay una de esas tragedias que no estén allí, porque algo había sido sustraído históricamente a los poetas del espacio trágico, para decirlo con todas las letras En la tragedia del siglo XVII, por ejemplo, la tragedia de Racine (y tomen cualquiera de esas tragedias, lo verán, es necesario, para que haya apariencia de tragedia, que en algún lado se inscriba este espacio del entre dos muertes. Andrómaco, Ifigenia, Bajazet, tengo acaso necesidad de recordarles la intriga de éstas, si ustedes demuestran que algo subsiste allí que se parezca a una tragedia, es porque de cualquier manera, en que sean simbolizadas, esas dos muertes están allí siempre.

Entre la muerte de Héctor y la que está suspendida sobre la frente de Astvanax(100), no se entiende más, no está entendido más que el signo de otra duplicidad

Para decirlo todo, que siempre la muerte del héroe, esté entre esta amenaza inminente llevada toda su vida, y el hecho de que él la afronte para pasar al recuerdo, no hay allí más que una forma irrisoria del problema de la posteridad. He aquí lo que siempre significa los dos términos siempre reencontrados de esta duplicidad de la función mortífera. Sí. Pero es claro que aunque sea necesario para mantener el marco del espacio trágico, se trata todavía de saber cómo ese espacio está habitado. Y quiero hacer al pasar esta operación de desgarrar las telas de araña que nos separan de una visión directa para incitarles tantas ricas resonancias poéticas que queden para ustedes, por todas sus vibraciones líricas, para remitirlos a las cúspides de la tragedia cristiana, a la tragedia de Racine, para que se den cuenta de esto tomen Ifigenia, por ejemplo todo lo que sucede. Todo lo que sucede allí, es irresistiblemente cómico. Hagan la prueba. Agamenón es allí, en suma, fundamentalmente carácterizado por su terror a la escena conyugal: "he aquí, he aquí los gritos que temía escuchar". Aquiles, que aparece en una posición increíblemente superficial respecto a todo lo que allí ocurre. ¿Y por qué? Trataré de puntualizárselos enseguida justamente en función de su relación con la muerte, esa relación tradicional por la cual es siempre traído, situado en primer plano por un moralista del círculo más íntimo, alrededor de Sócrates.

Esta historia de Aquiles que deliberadamente prefiere la muerte que lo hará inmortal, en vez del combate, que le dejará la vida, es revocado allí, por todas partes, en la apología de Sócrates misma, Sócrates la tiene en cuenta para definir lo que va a ser su propia conducta delante de sus jueces. Y encontramos allí el eco, hasta en el texto de la tragedia raciniana, se las citaré en seguida, bajo otra aclaración mucho más importante. Pero esto forma parte de los lugares comunes que a lo largo de los siglos no cesan de resonar, de rebotar, siempre crecientes en esa resonancia cada vez más honda y abotagada.

¿Qué le falta, entonces a la tragedia, cuando ella se prosigue más allá del campo de sus límites, límites que le daban su lugar en la respiración de la comunidad antigua? Toda la diferencia reposa sobre ciertas sombras, obscuridades, ocultaciones que se dirigen a los mandatos de la segunda muerte. En Racine, esos mandatos no tienen ninguna sombra por el hecho de que no estamos más en el texto donde el oráculo délfico puede incluso hacerse oír. No es más que crueldad, contradicción vana, absurdidad. Las personas epilogan, dialogan, monologan, para decir que hay seguramente un malentendido(101) a fin de cuentas.

No es para nada así en la tragedia antigua. El mandato de la segunda muerte, por estar allí bajo esta forma velada, por formularse allí y ser recibido como relevante de esta deuda que se acumula sin culpable y se descarga sobre una víctima, sin que esa víctima haya merecido la punición, este "él no sabía", para decirlo todo, que les he inscripto en lo alto del gráfico, sobre la línea dicha de la enunciación fundamental de la topología del inconsciente, he aquí lo que ya alcanzado, prefigurado, diría yo, sino fuera esta una palabra anacrónica, en la tragedia antigua, prefigurado en relación a Freud que lo reconoce de entrada como relacionándose a la razón de ser que él acaba de descubrir en el inconsciente.

El reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo, no porque Edipo mató a su padre, tampoco porque él tenga deseos de acostarse con su madre, por que esto, como un mitólogo muy divertido quiero decir que ha hecho una vasta colección, una vasta recopilación de mitos que es muy útil; es una obra que no tiene ningún renombre, pero de un buen uso práctico —que ha reunido en dos pequeños volúmenes aparecidos en Pinguin Books, toda la mitología antigua— cree poder dárselas de pícaro en lo que concierne al mito de Edipo, en el Edipo en Freud dice: ¿Por qué Freud no va a buscar su mito en la mitología egipcia, donde el hipopótamo es conocido por acostarse con su madre y aplastar a su padre? Y dice ¿por qué no lo ha llamado el complejo del hipopótamo? Y allí él cree haber lanzado una pregunta engorrosa a la barriga(102) de la mitología freudiana.

Pero no es por eso que él lo ha elegido. Hay otros héroes además de Edipo que son el lugar de esa conjunción fundamental. Lo importante es, porque Freud encuentra su figura fundamental en la tragedia de Edipo, es el él no sabía que había matado a su padre y que se acostaba con su madre.

He aquí entonces, recordados, esos términos fundamentales de nuestra topología, porque es necesario para que continuemos el análisis del Banquete, a saber, para que ustedes comprendan el interés en que sea ahora Agatón el poeta trágico, quien venga a hacer su discurso sobre el amor.

Es necesario que prolongue aún esta pequeña pausa para aclarar mi propósito sobre este tema, de lo que poco a poco promuevo ante ustedes a través de ese Banquete, sobre el misterio de Sócrates. Misterio del que les decía el otro día, tuve por un momento ese sentimiento de eliminarmeallí(103). No me parece insituable, sino que creo que podemos perfectamente situarlo, que está justificado que partamos de él para nuestra búsqueda de este año.

Recuerdo, entonces, en los mismos términos anotados que son los que acabo de rearticular delante vuestro, les recuerdo para que vayan a confrontarlo con los textos de Platón, los que por más que ellos son nuestros documentos de primera mano, desde hace algún tiempo remarco que no es en vano que los reenvíe a su lectura, no dudaré en decirles que deben repetir la lectura del Banquete, que casi todos ustedes han hecho, de la de Fedón, que les dará un buen ejemplo del método socrático, y es por lo que nos

PSIKOLIBRO

interesa.

Diremos entonces que el misterio de Sócrates, y hay que ir a ese documento de primera mano para hacerlo rebrillar en su originalidad, es la instalación de lo que él llama la ciencia, episteme, y de lo cual podrán ustedes controlar sobre el texto lo que esto quiere decir. Es evidente que esto no tiene el mismo sentido que para nosotros, que no estaba allí ni el más pequeño comienzo de eso que se articuló para nosotros bajo la rúbrica de ciencia. La mejor fórmula que pudieran dar de esta instalación de la ciencia, en que, en la conciencia, en una posición de absoluta dignidad, no se trata de nada más que de lo que en nuestro vocabulario podemos expresar como la promoción de esta posición de absoluta dignidad de un significante como tal.

Lo que Sócrates llama ciencia, es eso que se impone necesariamente a toda interlocución, en función de una cierta manipulación, de una cierta coherencia interna ligada, o que él cree ligada a la sola pura y simple referencia al significante.

Lo verán empujado a su último término por la incredulidad de sus interlocutores que, por más convincentes que sean sus argumentos, no llegan tampoco, como nadie, a ceder en absoluto, a la afirmación de Sócrates sobre la inmortalidad del alma. Es a lo que en último término Sócrates va a referirse y bien entendido de una forma en la que al menos para nosotros es cada vez menos convincente, es a propiedades como las de lo par y de lo impar. Es por el hecho de que el número tres no podría recibir de ninguna manera la calificación de la paridad, es sobre puntas como estas en las que reposa su demostración de que el alma no podría recibir, por lo que ella misma es, del principio mismo de la vida, la calificación de lo destructible.

Pueden ver hasta qué punto lo que yo llamo esta referencia privilegiada, promovida como una especie de culto, de rito esencial, la referencia al significante, es todo eso de lo que se trata en cuanto a lo que aporta de nuevo, de original, de tajante, de fascinante, de seductor —tenemos de esto el testimonio histórico— el surgimiento de Sócrates en medio de los sofistas.

Segundo término a despejar sobre lo que tenemos de ese testimonio, es el siguiente: es que, por el mismo Sócrates y por la misma presencia, esa fe total, de Sócrates, por su mismo destino, por su misma muerte y lo que él afirma antes de morir, aparece que esta promoción es coherente con ese efecto que les he mostrado en un hombre de abolir en él, parecería en forma total lo que yo llamaría con un término kirkegariano, el temor y el temblor, ¿frente a qué? precisamente no frente a la primera, sino a la segunda muerte.

No hay dudas allí para Sócrates. El nos afirma que esta segunda muerte, encarnada en su dialéctica en el hecho de que él da a la potencia absoluta, a la potencia del sólo fundamento de la certitud, esa coherencia del significante, es allí que él, Sócrates, encontrará sin ninguna duda, su vida eterna.

Me permitiré casi al margen, dibujar una especie de parodia, a condición bien entendido, de que no le den más importancia que lo que voy a decir, la figura del síndrome de Cotard, este infatigable cuestionador parece desconocer que su boca es carne y es en esto que es coherente esta afirmación, no se puede decir esta certitud. Estamos aquí frente, casi, a una suerte de aparición que nos es extraña, cuando Sócrates, no lo duden. de una forma muy excepcional, de una forma que para emplear nuestro lenguaje y para hacerme comprender, y para ir rápido, yo llamaré de una forma que es del orden del núcleo psicótico, despliega implacablemente sus argumentos que no lo son, pero también esta afirmación, más afirmante quizás que ninguna que hayamos escuchado, a sus discípulos el mismo día de su muerte, concerniente al hecho de que él, Sócrates, serenamente deja esta vida por una vida más verdadera, por una vida inmortal.

El no duda en reunirse, a los que, no lo olvidemos, existen aún para él, los inmortales. Ya que la noción de Inmortales no es eliminable, reductible para su pensamiento. Es en función de la antinomia, los inmortales y los mortales, absolutamente fundamental en el pensamiento antiguo, y no menos, créanme, para el nuestro, que su testimonio viviente, vivido, toma su valor.

Resumo entonces: este infatigable cuestionador que no es un hablante que rechaza la retórica, la métrica, la poética, que reduce la metáfora, que vive enteramente en el juego, no de la carta forzada, sino de la pregunta forzada, y que ve allí toda su subsistencia, engendra ante nosotros, desarrolla durante todo el tiempo de su vida, lo que yo llamaré una formidable metonimia cuyo resultado igualmente atestiguado —partimos de la atestación histórica es ese deseo que se encarna en esta afirmación de inmortalidad, de inmortalidad diría yo petrificada, triste, inmortalidad negra y laureada, escribe en alguna parte Valéry, ese deseo de discursos infinitos.

Pues en el más allá, si él está seguro de reunirse con los inmortales, está también dice, casi seguro de poder continuar durante la eternidad, con los interlocutores dignos de él, los que lo han precedido y todos los otros que vendrán a encontrarlo, sus pequeñosejercicios. Lo que, reconózcanlo, es una concepción que por satisfactoria que sea para aquellos que aman la alegoría o el cuadro alegórico, es también imaginación que siente, asimismo, singularmente el delirio. Discutir de lo par, de lo impar, de lo justo, de lo injusto, de lo mortal, de lo inmortal, de lo caliente y de lo frío, y del hecho que lo caliente no podría admitir en él lo frío sin debilitarse, sin retirarse en su esencia de caliente a un costado como nos es largamente explicado en el Fedón como principio de las razones de la inmortalidad del alma; discutir esto durante la eternidad es verdaderamente una muy singular concepción de la felicidad.

Hay que poner las cosas en relieve. Un hombre ha vivido así la cuestión de la inmortalidad del alma. Diría más. El alma tal cual la manipulamos todavía, y diría tal cual todavía nos estorba, la noción del alma, la figura del alma que tenemos, que no es aquélla que se fomentó en el curso de todas las corrientes de la herencia tradicional, dije, el alma de la cual nos ocupamos en la tradición cristiana, el alma como aparato, como armadura, como tela metálica en su interior, el subproducto de ese delirio de inmortalidad de Sócrates. Aún lo vivimos.

Y lo que quiero simplemente producir delante vuestro, es el relieve, la energía de esta afirmación socrática concerniente al alma como inmortal. ¿Por qué? No es evidentemente por el alcance que podemos darle corrientemente. Ya que si nos referimos a ese alcance, es evidente que después de algunos siglos de ejercicios, y aún de ejercicios espirituales, el índice, si puedo decirlo, de, la creencia en la inmortalidad del alma, está en todos los que

PSIKOLIBRO

tengo delante mío, me atrevo a decirlo, creyentes o no creyentes, lo que se llama ese nivel es de lo más temperado, como se dice que la escala es temperada(104).

No es de eso de lo que se trata. No es eso lo interesante de referirles a la energía, la afirmación, al relieve, la promoción de esta afirmación de la inmortalidad del alma en una fecha, sobre ciertas bases, por un hombre que en su trazo deja estupefactos en suma a sus contemporáneos por su discurso, es para que ustedes se interroguen, se refieran a esto que tiene toda su importancia: para que ese fenómeno haya podido producirse, para que un hombre haya podido... como se dice —así con esto (ese personaje tiene sobre Zaratustra la ventaja de haber existido)— ¿qué le hacía falta a Sócrates que fuese su deseo?

He aquí el punto crucial que creo poder señalar ante ustedes, y tanto más fácilmente precisando tanto mejor su sentido de lo que he largamente descripto ante ustedes, la topología que da sentido a esta cuestión.

Si Sócrates introduce esta posición de la que les pido abrir cualquier pasaje, cualquier diálogo de Platón que se dirija directamente a la persona de Sócrates para verificar lo bien fundado, a saber la posición tajante, paradojal de su afirmación de la inmortalidad y es eso sobre lo cual ella está fundada: esta idea, que es la suya, de la ciencia en tanto yo la deduzco como esa pura y simple promoción del valor absoluto de la función del significante en la conciencia, ¿a qué responde esto? ¿a cuál diría yo, atopía (escritura en griego) La palabra, ustedes lo saben, no es mía concerniente a Sócrates —¿a cuál atopía del deseo?

El término de utopía, de atopos(105), para designarlo. Atopos, un caso inclasificable, insituable. Atopia, no se la puede poner en ninguna parte. He aquí de lo que se trata. He aquí eso de lo que el discurso de sus contemporáneos murmuraba concerniente a Sócrates.

Para mi, para nosotros, esta atopia del deseo sobre la cual pongo el punto de interrogación, es que en una cierta forma, ella no coincide con lo que yo podría llamar una cierta pureza tópica, justamente, en lo que ella designa como punto central, donde en nuestra topología, este espacio del entre dos muertes está, como tal, en estado puro, y vacío el lugar del deseo, como tal, el deseo no siendo allí, más que su lugar en tanto que no es para Sócrates más que el deseo del discurso, de discurso revelado, revelando para siempre, de donde resulta claro, la atopía del sujeto socrático mismo tanto así que nunca antes fue ocupado por ningún hombre, así de purificado este lugar del deseo.

No respondo a esta pregunta. La formulo, porque ella es verosímil, que al menos nos dé una primera referencia para situar lo que es nuestra pregunta, que es una pregunta que no podemos eliminar a partir del momento en el que la introdujimos una primera vez. Y no soy yo después de todo quien la introdujo. Ella es introducida a partir del momento en el que nos dimos cuenta que la complejidad de la cuestión de la transferencia no estaba de ninguna manera limitada a lo que pasa en ese sujeto llamado paciente, a saber el analizado. Y en consecuencia se plantea la cuestión de articular de una manera un poco más pesada de lo que había sido hasta ahora, eso que debe ser el deseo del analista.

No es suficiente ahora, hablar de la catarsis, purificación, si puedo decirlo, de lo más grueso del inconsciente del analista. Todo esto queda muy vago. Hay que devolverle esta justicia a los analistas que desde hace algún tiempo no se contentan con esto. Hay que darse cuenta, también, que no para criticarlos, sino para comprender con qué obstáculo nos tropezamos, que no estamos ni siquiera en el comienzo de lo que se podría articular tan fácilmente bajo forma de pregunta concerniente a eso que debe ser obtenido de alguien para que pueda ser un analista. El sabría ahora un poco más sobre la dialéctica de su inconsciente. ¿qué es lo que sabe a fin de cuentes, exactamente sobre eso? y sobre todo, ¿hasta dónde eso que él sabe debió llegar, concerniente a los efectos del saber?

Y simplemente les formulo esta pregunta: ¿qué debe quedar de sus fantasmas? Ustedes saben que soy capaz de ir más lejos, de decir, tan fantasma, suponiendo que hubiera un fantasma fundamental, ¿si la castración es eso que debe ser aceptado en último término del análisis, cuál debe ser el rol de su cicatriz, de la castración en el eros del analista?

Diría que son preguntas más fáciles de formular que de resolver. Es por eso que no se las formula. Y, créanme, yo no las formularía tampoco en el vacío, así, simplemente como hacerles cosquillas en la imaginación, si no pensara que debe haber un método de bies, es decir oblicuo, es decir de desvío, para aportar algunas luces a esas preguntas a las cuales nos es evidentemente imposible responder por ahora de frente.

Todo lo que quiero decirles, es que no me parece que eso que es llamado la relación médico—paciente, con todo lo que ella comporta de presupuestos, de prejuicios, de melaza hormigueante de aspecto de gusano del queso, sea algo que nos permita avanzar mucho en ese sentido.

Se trata entonces de intentar articular, según las referencias que son, que pueden ser designadas por nosotros a partir de una topología ya esbozada como las coordenadas del deseo, eso que debe ser, eso que es fundamentalmente el deseo del analista. Y se trata de situarlo creo que no es ni refiriéndose a las articulaciones de la situación para el terapeuta u observador, ni a ninguna de las nociones de situaciones tales como en una fenomenología que se elabora alrededor nuestro, que podemos encontrar nuestras referencias idóneas.

El deseo del analista no es tal que pueda contentarse, bastarse con una referencia diádica. No es la relación con su paciente a través de una serie de eliminaciones, de exclusivas, que puede darnos la clave de esto. Se trata de algo más intrapersonal. Y claro, no es tampoco para decirles que el analista debe ser un Sócrates, ni un puro, ni un santo.

Sin duda esos exploradores que son Sócrates, o los puros o los santos, pueden darnos algunas indicaciones concernientes al campo de lo cual se trata. Y no solamente algunas indicaciones, sino que justamente es por eso que referimos toda nuestra ciencia a la reflexión, entiendo experimental, sobre el campo del cual se trata. Pero es a partir de esto que ellos hacen la exploración, que podemos tal vez articular, definir, y términos de longitud y de latitud, las coordenadas que el analista debe ser capaz de alcanzar simplemente para ocupar ese lugar que es el suyo, el cual se define como el lugar que él debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro. Es en esto que el Banquete nos interesa, es en esto que este lugar privilegiado que ocupa el

PSIKOLIBRO

Banquete concerniente los testimonios sobre Sócrates, en tanto que se supone enfrentar delante nuestro a Sócrates con el problema del amor, es para nosotros un texto útil de explorar.

Creo haber dicho lo suficiente como para justificar el que abordemos el problema de la transferencia comenzado por el comentario del Banquete. Creo también que era necesario que recuerden eses coordenadas, en el momento en el que vamos a entrar en lo que ocupa el lugar central o casi central de esos célebres diálogos a saber, el discurso de Agatón

¿Es Aristófanes o es Agatón que ocupa el lugar central? Poco importa resolverlo. Ellos dos en todo caso, seguramente, ocupan el lugar central, ya que todo lo que estaba antes aparentemente demostrado, ha llegado a ellos desde este momento, ya retrocedido, desvalorizado, porque lo que va a seguir no va a ser otra cosa que el discurso de Sócrates.

Sobre ese discurso de Agatón, es decir del poeta trágico, habría para decir muchas cosas, no solamente eruditas, que nos llevarían a un detalle, aún una historia de la tragedia de la cual ustedes han visto les he dado, por otra parte, recién ciertos relieves. Lo importante no es esto. Lo importante es hacerles percibir el lugar del discurso de Agatón en la economía del Banquete.

Ustedes han leído. Hay cinco o seis páginas en la traducción francesa de Guillaume Budé en Robin. Voy a tomarlo en su apogeo. Verán porqué. Estoy aquí no para hacerles un comentario más o menos elegante del Banquete, sino para llevarlos a eso en lo que puede o debe servirnos.

Después de haber hecho un discurso del que lo menos que podemos decir, es que ha golpeado desde siempre a todos los lectores por su extraordinaria sofística, en el sentido más moderno, más común, peyorativo del término. El tipo por ejemplo de lo que puede llamarse esta sofística, es decir que el amor no comete ni la injusticia, ni la padece de parte de un dios, ni en lo que respecta a un dios, ni de parte de un hombre, ni en lo que respecta a un hombre. ¿Por qué? Porque no hay violencia de la que él sufra, si es que sufre de alguna cosa. Ya que cada uno sabe que no se pone la mano sobre el amor. Entonces, ninguna violencia, en eso que hace que sea su obra.

Es conveniente, nos dice, que todos se pongan a las órdenes del amor. Entonces, las cosas sobre las cuales la conveniencia se acuerda son esas que proclaman justas las leyes reinas de la ciudad. Moralidad, el amor es entonces lo que está en el principio de las leyes de la ciudad, y así sucesivamente. Como el amor es el más fuerte de todos los deseos, la irresistible voluptuosidad, será confundido con la temperancia, ya que la temperancia siendo lo que regula los deseos y las voluptuosidades, con derecho el amor debe entonces confundirse con esa posición de la temperancia.

Manifiestamente uno se divierte. ¿Quién se divierte? ¿solamente nosotros los lectores? Creo que estaríamos equivocados en creer que somos los únicos. Agatón esta aquí en postura que no es ciertamente secundaria, no será porque al menos al principio, en los términos, en la posición de la situación, él es el amado de Socrates. Platón, le damos crédito, se entretiene así con lo que llamaré desde ahora, y ustedes verán que voy a justificar todavía más ese discurso macarónico del trágico sobre el amor pero creo, estoy seguro, y ustedes estarán seguros de esto en cuanto lo hayan leído también, que estaríamos equivocados al no comprender que no somos nosotros, ni Platón solamente que nos divertimos aquí con este discurso.

Es claro, contrariamente a eso que los comentadores han dicho, está fuera de cuestión que el que habla, a saber Agatón, no sepa él mismo muy bien lo que hace. Las cosas van tan lejos, las cosas son tan exageradas , que ustedes van a ver simplemente, que en la cúspide de ese discurso, Agatón nos dirá: "Y por otra parte voy a improvisarles sobre esto dos pequeños versos a mi manera". Y se expresa: Eirénen mèn en anthrópois peláguei dè galénen (escritura en giego(106)). Lo que guiere decir el amor es el fin del rififí. Singular concepción, hay que decirlo, de la que hasta esta modulación idílica, no se había siquiera dudado. Pero para poner los puntos sobre las íes vuelve a empezar: Peláguei dè galénen (escritura en giego(107)). Esto quiere decir absolutamente, todo está inmovilizado(108) Calma plana sobre el mar dicho de otra manera hay que acordarse lo que esto quiere decir, nada más marcha, los navíos quedan bloqueados en Aulis, y cuando esto les ocurre en plena mar es excesivamente molesto, tan molesto como cuando eso les ocurre en la cama, de manera que a propósito del amor, evocar Peláguei dè galénen es claro que estamos bromeando.

El amor es eso que los inmoviliza, eso que les hace fracasar(109). Y además, eso no es todo. Después él dice, no hay más vientos en los vientos. Se vuelve a empezar: el amor, no hay más amar: nenemian anémon (escritura en giego(110)), esto suena por otra parte, como los versos para siempre cómicos de una cierta tradición. Esto se parece a dos versos de Jean Paul Toulet: sobre la blanda almohada de un... sonoro, él no es nada... y se honora. Estamos en ese registro. Y koiten (escritura en giego(111)) además, lo que quiere decir a la cucha, cu-cucha canasta(112). No hay más viento en los vientos, todos los vientos están acostados. (Hypnon t'eni khdei(113)). Cosa singular el amor nos trae el sueño en el seno de las preocupaciones se podría traducir en una primera aproximación, pero si ustedes miran el sentido de esas cadencias, de ese caios(114) el término griego siempre rico de sustratos que nos permitirán revalorizar singularmente eso que un día, sin duda con grandes benevolencias para nosotros pero quizás dejando de seguir a Freud, a pesar de todo, en alguna cosa esencial, H. Benveniste, para nuestro primer número, ha articulado sobre las ambivalencias de los significantes.

El Kedos (escritura en giego(115)) no es simplemente la preocupación, es también el parentesco. Hypnon T'eni kedei (escritura en giego(116)) lo empleamos como pariente por alianza de un muelo de elefante, en algún sitio en Levis-Strauss, y este hypnos (escritura en giego(117)), el sueño tranquilo en las relaciones con la familia política, me parece una cosa digna de coronar con versos que están incontestablemente hechos para sacudirnos si todavía no hemos comprendido que Agatón se burla(118).

Por otra parte, a partir de ese momento, literalmente, se desata, y nos dice que el amor,es eso que literalmente nos libera, nos libra de la creencia de que somos extraños los unos para los otros. Naturalmente, cuando se está poseído por el amor, se comprende que uno forma parte de una gran familia. Es verdaderamente a partir de ese momento que se está al calor y en la casa. Y así sucesivamente. Esto continúa durante unas líneas. Les dejo al

PSIKOLIBRO

placer de vuestras veladas, el esmero de relamerse con esto.

Sea lo que sea, si están de acuerdo de que el amor es el artesano del humor fácil, que él rechaza todo mal honor, que es liberal, que es incapaz de ser mal intencionado —hay allí una enumeración sobre la cual me gustaría detenerme largamente con ustedes ¿Es que él es llamado ser el padre de qué? el padre de Tryphé (escritura en giego) , de Abrotes (escritura en giego), de Khlidé (escritura en giego), de Kharites (escritura en giego) de Himeros (escritura en giego), y de Potos (escritura en giego(119)).

Nos haría falta más tiempo del que disponemos aquí para hacer el paralelo de esos términos que puedan traducirse a primera vista como bienestar, delicadeza, languidez, graciosidad, pasión, para hacer el doble trabajo que consistiría en confrontarlos con el registro de los beneficios de la honestidad, del amor cortés, tal como lo había recordado delante vuestro el año pasado.

Les sería fácil, entonces, ver la distancia, y que es imposible contentarse con el acercamiento que hace en nota M' Leon Robin con la carta del tierno, con las virtudes del caballero en la Minne(120).

El no evoca por otra parte más que, no habla más que de la carta del tierno. Pues lo que les mostraré texto en mano, es que no hay uno sólo de esos términos, Tryphé por ejemplo —aunque uno se contente en connotarlo como siendo el bienestar que no está en la mayor parte de los autores, no sólo de autores cómicos, utilizados con las con notaciones más desagradables.

Tryphé por ejemplo, en Aristófanes, designa lo que en una mujer, en una esposa, es introducido de pronto en la vida, en la paz de un hombre, de esas insoportables pretensiones. La mujer que es llamada Trufaros, o Truferos, es una insoportable "snobinette(121)". Es la que no cesa un sólo instante de hacer valer ante su marido la superioridad de su clan y la calidad de su familia.

Así sucesivamente. No hay uno sólo de esos términos que no esté habitualmente, y en gran mayoría por los autores, se trate de trágicos, como así también de poetas como Hesíodo, unido yuxtapuesto con el empleo de ocafia(122), significando esta vez, una de las formas más insoportables del hybris(123) y de la infatuación.

Quiero sólo indicarles estas cosas al pasar. Continúase: el amor tiene mil delicadezas para con los buenos, por el contrario, jamás le ocurre, ocuparse de los malos en la lasitud y en la inquietud, en el fuego de la pasión y en el juego de la expresión. Son esas traducciones que no significan absolutamente nada, ya que en griego ustedes tienen en ponos (en escritura en giego(124)), en phobos (en escritura en giego(125)), en logos (escritura en giego(126)); en ponos quiere decir en apuros; en phobos en el temor, en logos en el discurso Kybernètes epibàtes (escritura en giego(127)), es el que lleva el timón, es también el que está siempre dispuesto a dirigir. Dicho de otra manera, uno se divierte mucho. Ponos, phobos, logos están en el más grande desorden es de eso de lo que se trata, es siempre de producir el mismo efecto de ironía, aún de desorientación que en un poeta trágico no tiene verdaderamente otro sentido más que de subrayar que el amor es verdaderamente inclasificable, lo que viene a atravesarse en todas las situaciones significativas, lo que no está jamás en su lugar, lo que está siempre fuera de las casillas.

Que esta posición sea algo defendible o no, en rigor, no está por supuesto allí la cúspide del discurso concerniente al amor en ese diálogo, no es de eso de lo que se trata. Lo importante es que sea en la perspectiva del poeta trágico, que nos sea hecho sobre el amor, justamente el sólo discurso que sea, abiertamente, completamente irrisorio. Y por otra parte, para subrayar lo que les digo, para ocultar lo bien fundado de esta interpretación, no hay más que leer cuando Agatón concluye, él dice que ese discurso, mi obra, o Fedro, sea mi ofrenda a dios, mezcla dice, tan perfectamente mesurada, como de la que soy capaz, más simplemente dice componiendo todo lo que soy capaz de lo en broma y lo en serio.

El discurso mismo, afecta si puede decirse, por su... discurso divertido, discurso del que se divierte, y no es otro que Agatón como tal es decir como ese del que estamos por festejar, no lo olvidemos, el triunfo en el concurso trágico, estamos en el día siguiente a su éxito: hablando con derecho del amor.

Es seguro que no hay nada aquí, que deba desorientar. En toda tragedia situada en su pleno contexto, en el contexto antiguo, el amor lejos de ser el que dirige y el que corre delante, no hace allí más que arrastrarse, para retamar los mismos términos que encontrarán en el discurso de Agatón al arrastre del que bastante curiosamente en un pasaje lo compara, es decir el término que yo les prometí el año pasado bajo la función de Até(128) en la tragedia.

Até, la desgracia la cosa que se crucifica jamás puede agotarse, la calamidad que está detrás de toda aventura trágica, y que como nos dice el poeta, ya que es a Homero al que en la ocasión uno se refiere, no se desplaza más que corriendo por sus propios pies demasiado tiernos para reposar sobre el suelo, sobre la cabeza de los hombres. Así pasa Até rápida, indiferente, y golpeando y dominando por siempre, y curvando las cabezas, volviéndolos locos.

Tal es Até, cosa singular que ese discurso sea por la referencia de decirnos que como Até, el amor tiene que tener la planta de los pies bien frágil para no poder él tampoco más que desplazarse sobre la cabeza de los hombres, y aquí una vez más, para confirmar la carácterística fantasiosa del discurso, se hacen algunas bromas sobre el hecho de que después de todo los cráneos no son tal vez tan tiernos.

Volvamos una vez más a la confirmación del estilo de ese discurso. Toda nuestra experiencia de la tragedia, y ustedes lo verán más especialmente a medida que el vacío que se produce en la obra del contexto cristiano, en la fatalidad profunda, en lo cerrado, en lo incomprensible, lo inexpresable, del mandato a nivel de la segunda muerte, no puede ser más sostenido, ya que nos encontramos frente a un dios que no sabría dar órdenes insensatas, ni crueles, verán que el amor viene a llenar ese vacío.

Ifigenia de Racine, es la más bella ilustración. Ella está de alguna manera encarnada. Era necesario llegar al contexto cristiano para que Ifigenia no fuese suficiente como trágica. Hay que doblarla con Erifila, y con toda razón, no simplemente porque Erifila pueda ser sacrificada en su lugar, sino porque Erifila es la única verdaderamente enamorada.

PSIKOLIBRO

Un amor que se nos hace terrible, horrible, malo, trágico para restituir una cierta profundidad al espacio trágico y del que nosotros vemos también que es porque el amor, que por otra parte ocupa bastante la pieza con Aquiles principalmente, es, cada vez que se manifiesta como amor puro y simple y no como amor negro, amor de celos, irresistiblemente cómico.

En conclusión henos aquí en la encrucijada donde, como será recordada al fin de las últimas conclusiones del Banquete, no es suficiente para hablar del amor el ser poeta trágico, hay que ser también un poeta cómico. Es en este punto que Sócrates recibe el discurso de Agatón, y para apreciar como lo acucia, era necesario creo, lo verán a continuación articularlo con tanto acento como he creído hoy hacerlo.



Clase 8

18 de Enero de 1961

Hemos llegado entonces, en el Banquete, al momento en que Sócrates va a tomar la palabra en el epainos o en el enkomion. Se los dije al pasar, esos dos términos no son del todo equivalentes. No he querido detenerme en sus diferencias ya que nos hubiera llevado a una discusión un poco excéntrica.

En la alabanza del amor, nos es dicho, afirmado por él mismo, y la palabra de Sócrates no podría ser discutida en Platón, ya qué si él sabe algo, si hay algo en lo que él no es ignorante, es en las cosas del amor. No debemos perder ese punto de vista en todo lo que va a ocurrir.

Les he señalado, pienso, de una manera suficientemente convincente la última vez, el carácter extrañamente irrisorio del discurso de Agatón. Agatón, el trágico, habla del amor en una forma que hace sentir que bufonea, que es un discurso macarrónico. En todo momento, parece que la expresión que él nos sugiere, es que él...un poco. He subrayado, hasta en el contenido, aún en los argumentos, en el estilo, en el detalle de la elocución misma, el carácter excesivamente provocativo de los versículos en los que él mismo en un momento se expresa. Es algo desconcertante ver culminar el tema del Banquete, en un discurso tal.

Esto no es nuevo. Es la función, el rol que le damos en el desarrollo del Banquete, que puede serlo, ya que ese carácter irrisorio del discurso ha detenido, desde siempre, a quienes lo han leído y comentado. Al punto, que para tomar por ejemplo, lo que un personaje de la ciencia alemana de principio de siglo, cuyo nombre les hizo reír el día que

PSIKOLIBRO

se los dije —yo sé por qué— Willamowitz Moellendorf, siguiendo en esto la tradición de casi todos los que lo precedieron, expresa que el discurso de Agatón como él se expresa, se carácteriza por su Nichtigkeit, su nulidad.

Es extraño que Platón haya puesto ese discurso en boca del que va a preceder inmediatamente el discurso de Sócrates, en boca del que es, no lo olvidemos, el amado de Sócrates actualmente y en esta ocasión, en el momento del Banquete.

Asimismo, eso por lo que Sócrates va a introducir su intervención está en dos puntos. Antes que nada, aún antes que Agatón hable, hay una suerte de intermedio donde Sócrates mismo, ha dicho algunas cosas como: después de haber escuchado todo lo que se escuchó, y si ahora Agatón agrega su discurso a los otros, cómo voy yo a poder hablar. Agatón por su parte, se excusa. El también anuncia alguna duda, algún temor, alguna intimidación a hablar ante un público digamos, tan ilustrado, tan inteligente y frenético (frenes(129)).

Y se hace una especie de bosquejo de discusión, de debate, con Sócrates que comienza en ese momento a interrogar un poco a propósito de la observación que ha sido hecha, y es que si Agatón, el poeta trágico, acaba de triunfar en la escena trágica, es que en la escena trágica se dirige a la muchedumbre, y que aquí se trata de otra cosa. Y empezamos a comprometernos en una pendiente que debería ser escabrosa. No sabemos adónde nos conducirá cuando Sócrates comienza a interrogarlo: Es más o menos esto.

¿No te ruborizarías tú, por algo en lo que, sólo delante nuestro, te muestras eventualmente inferior? Ante los otros, ante el tropel, ante la muchedumbre, ¿te sentirías sereno, avanzando temas que estuvieran menos seguros? Y aquí, dios mío, no sabemos muy bien en qué nos comprometemos. Si es en una especie de aristocratismo, si puede decirse, del diálogo, o si por el contrario, el fin de Sócrates es mostrar, como parece más verosímil, y como toda su práctica lo testimonia, que hasta un esclavo, que hasta un ignorante, es susceptible, convenientemente interrogado, de mostrar en sí mismo los gérmenes de la verdad los gérmenes del juicio seguro.

Pero sobre esta pendiente, alguien interviene, y es Fedro, que interrumpe a Agatón, no dejando a Sócrates llevarlo hasta ese punto.

El sabe que Sócrates no tiene otros placeres y lo dice expresamente, más que el de hablar con aquél que él ama. Y si nos metiéramos en ese diálogo, no se terminaría más.

Entonces, Agatón toma allí la palabra, y Sócrates se encuentra en postura de retomarlo. El lo retoma. Para hacerlo, no tiene, si puede decirse, más que la parte más bella y el método, al punto que se muestra brillante en cuanto a su superioridad, tanto como con la comodidad con la que él hace aparecer en medio del discurso de Agatón, lo que viene de manifestarse dialécticamente. Y el prejuicio es tal que eso no puede ser aquí más que una refutación, que una anulación del discurso de Agatón, hablando con propiedad, de manera de denunciar con eso la ineptitud, la Nichtigkeit, la nulidad, que los comentadores, y notablemente el que evocaba hace unos instantes, piensan que Sócrates mismo duda en llevar a tal punto la humillación de su interlocutor, y que hay allí un resorte de lo que vamos a ver, y es que Sócrates en un momento dado se detiene, hace hablar en su lugar, toma la mediación de la que no será seguidamente en la historia más que una figura prestigiosa, Diótima, la extranjera de Mantinea; y que si él hace hablar a Diótima, y si él se hace enseñar por Diótima, es para no quedar más tiempo frente a quien él dudó el golpe decisivo en postura de magister.

El mismo se hace enseñar, se hace enlazar por ese personaje imaginario en el sentido de moderar la confusión que ha impuesto a Agatón.

Esta es la posición que yo desmentiría, ya que si miramos el texto más de cerca, creo que no podríamos decir que esté allí todo su sentido. Diría que allí mismo donde se nos quiere mostrar, en el discurso de Agatón, una especie de confesión de equivocación: "temo, Sócrates, no tener absolutamente nada sobre las cosas que estaba por decir(130)", esta impresión que nos queda al escucharle es más bien la de alguien que responde: no estamos en el mismo plano. Hablé en una forma que tenía un sentido, que tenía un sustrato, hablé digamos casi por enigma (no olvidemos ketainos ainitomai, nos lleva directamente a la etimología misma del enigma). Lo que dije, lo he dicho en un cierto tono.

Y tan pronto como leemos en el discurso respuesta de Sócrates que hay una cierta forma de concebir la alabanza que por un momento Sócrates desvaloriza, es a saber, el poner, el enredar alrededor del objeto de la alabanza todo lo que puede haber de mejor. ¿Pero, es esto lo que ha hecho Agatón? — Al contrario, parece que en el extremo mismo de ese discurso, había algo que parecía sólo demandar ser escuchado, Para decirlo todo, durante un instante podemos, al escuchar en una forma que creo es la correcta, la respuesta de Agatón, tenemos finalmente la impresión de que al introducir su crítica, su dialéctica, su modo de interrogación, Sócrates se encuentra en la posición pedante.

Quiero decir, que es claro que Agatón hace, sea como sea, que participe de una especie de ironía. Es Sócrates quien, al llegar aquí con sus alevosas alusiones(131), cambia simplemente las reglas del juego. Y a decir verdad, cuando Agatón retoma, et cofanai, Sócrates etc... no me pondría a antilogar (antiloguer), a discutir contigo, sino que estoy de acuerdo, adelante según tu modo, según tu forma de hacerlo, hay aquí alguien que se suelta y que dice al otro, ahora pasemos al otro registro, a la otra forma de proceder con la palabra.

Pero no se podría decir, como los comentadores, y hasta este cuyo texto tengo bajo mis ojos, León Robin, que es un signo de impaciencia de parte de Agatón. Para decirlo todo, si verdaderamente el discurso de Agatón puede ponerse entre las comillas de ese juego verdaderamente paradojal, de esa suerte de proeza sofística, no podemos más que tomarlo en serio, es la mejor manera, lo que Sócrates mismo dice de ese discurso que, para usar el término francés que mejor le corresponde, lo apabulla, lo petrifica (le méduse(132)), como lo ha dicho expresamente, ya que Sócrates hace un juego de palabras sobre el nombre de Gorgias y la figura de la Gorgona. (leméduse(133))

Un discurso tal, cierra la puerta al juego dialéctico, petrifica a Sócrates, y lo transforma, dice, en piedra. Pero no hay allí un efecto a despreciar. Sócrates llevaba las cosas al plano de su método, y de su método interrogativo, de su forma de preguntar, de su forma tan sometida a nosotros por Platón, de articular, de dividir el objeto, de operar según esta diaresis gracias a la cual el objeto se presenta al examen como siendo situado, articulado

PSIKOLIBRO

de una manera en que podemos identificar el registro con el progreso al constituir un desarrollo sugerido en el origen, por el método socrático del saber.

Pero el alcance del discurso agatónico, no está por lo tanto anulado. Es de otro registro, pero queda como ejemplar. Juega, para decirlo todo, una función esencial en el progreso de lo que se nos demuestra por la vía de la sucesión de elogios concernientes al amor. Sin duda es significativo para nosotros, rico en enseñanzas, que sea el trágico, quien sobre el amor o del amor haya hacho, si puede decirse, el romancero cómico, que sea el cómico Aristófanes el que haya hablado del amor con un acento casi moderno, de su sentido de la pasión. Esto es eminentemente, para nosotros, rico en sugestiones, en preguntas. Pero la intervención de Sócrates, interviene en materia de ruptura, y no de algo que desvaloriza, reduce a nada, lo que en el discurso de Agatón acaba de ser enunciado. Y después de todo, podemos tomarlo por nada, y por una simple antifrase, al hecho de que Sócrates pone todo su acento sobre el hecho de que era—le dice, hablando con propiedad, (kalos kalon) un hermoso discurso; ¿qué ha hablado él tan hermosamente?.

Frecuentemente, la evocación del ridículo, eso que puede provocar risa, ha sido hecho en el texto que precede. No parece decirnos que sea de ninguna manera el ridículo del que se tratara en el momento de ese cambio de registro, y en el momento en el que Sócrates lleva el vértice que su dialéctica ha hundido en el sujeto, para aportar allí lo que se espera de la luz socrática. Es un discurso del que tenemos el sentimiento, no de una puesta en balanza que sea enteramente para anular lo que en el discurso de Agatón ha sido formulado.

Aquí, no podemos dejar de remarcar que en el discurso de Sócrates que se articula como siendo propiamente método, su método interrogativo, lo que hace que, si ustedes me permiten ese juego de palabras en griego, el eromenós, el amado, se transforma en erotomenós, el interrogado, con esta interrogación propiamente socrática, Sócrates no hace surgir más que un tema, que es el que, desde el comienzo de mi comentario, enuncié muchas veces, es, a saber, la función de la falta.

Todo lo que Agatón dice más especialmente, lo bello, por ejemplo, le pertenece, es uno de sus atributos decir todo esto, sucumbe ante la interrogación, este señalamiento de Sócrates: ¿este amor del que tu hablas, es o no amor de alguna cosa, es tenerlo o no tenerlo? ¿Puede uno desear lo que ya tiene? Paso el detalle de la articulación de esta pregunta propiamente dicha. El la gira, la da vuelta otra vez, con una agudeza que, como siempre, hace de su interlocutor alguien que él maneja, que él maniobra. Esta aquí la ambigüedad del cuestionario. Sócrates sabe que él es siempre el maestro (maître) también aquí donde, para nosotros que leemos, en muchos casos podría parecer la escapatoria. Poco importa, por otra parte, saber lo que en esta ocasión debe o puede desarrollarsecon todo rigor. Es el testimonio socrático lo que aquí nos importa, y también lo que Sócrates introduce, quiere expresamente producir, lo que convencionalmente él habla para nosotros.

Nos es atestiguado, que el adversario, no podría rechazar la conclusión, es a saber, cómo él se manifiesta expresamente, en ese caso como en cualquier otro, concluye, el objeto del deseo, para aquél que experimenta el deseo, es algo que no esta de ninguna manera a su disposición, y que no esta presente. En conclusión, es algo que él no posee, algo que él no es él mismo, se traduce, algo de lo cual él está desprovisto. Es de esta suerte de objeto, del que él tiene deseo (citación griega). El texto está traducido, ciertamente, en forma muy débil. El desea todo meeï, tomou etoïmos. Es, hablando con propiedad, lo que no está listo para llevar(134). Tou metarontos lo que no está aquí, lo que él no tiene. O meekeï ome estino tos, que no es él mismo, eso de lo cual él e stá faltante, eso que le falta esencialmente.

Está aquí eso que es articulado por Sócrates en lo que él introduce en ese discurso nuevo, de algo de lo cual él ha dicho que no se ubica sobre el plano del juego verbal. Por lo que diríamos que el sujeto es capturado, cautivado, es petrificado, fascinado.

Es en lo que él se distingue del método sofístico Es que él hace residir el progreso de un discurso que, nos dice, él prosigue sin búsqueda de elegancia, con las palabras de todos, en este intercambio, ese diálogo, ese consentimiento obtenido por aquél a quien se dirige, y en ese consentimiento presentado como el surgimiento, la evocación necesaria, en aquél a quien se dirige, de conocimientos que él ya tiene. Está aquí, ustedes lo saben, el punto de articulación esencial sobre el cual reposa toda la teoría platónica. tanto como la del alma, de su naturaleza. de su consistencia, de su origen.

En el alma, ya, están todos esos conocimientos, que basta con preguntas justas para re-evocar, para revelar. Esos conocimientos están aquí desde siempre, y atestiguan de alguna manera la precedencia, la antecedencia de conocimientos, el hecho de que ella, y no solamente desde siempre, sino que a causa de ella, no podemos más que suponer al alma como participando de una anterioridad infinita. Ella no es solamente inmortal, ella es, desde siempre, existente.

Y está aquí, lo que ofrece campo y presta al mito de la metempsicosis, de la reencarnación, que sin duda sobre el plano del mito, sobre otro plano, el de la dialéctica, es asimismo, lo que acompaña al margen el desarrollo del pensamiento platónico.

Pero aquí algo está hecho como para golpearnos, es que, habiendo introducido lo que llamé recién ese vértice de la noción, de la función de la falta como esencial, constitutiva de la relación del amor, Sócrates, hablando en su nombre, se sostiene aquí en eso. Y es sin duda formular una pregunta justa, el preguntarse por qué él se substituye a la autoridad de Diótima.

Pero nos parece también que es resolver esta pregunta sin mucho esfuerzo, el decir que es para cuidar el amor propio de Agatón. Las cosas son como se nos lo dice, a saber, que Platón no tiene más que hacer una maniobra elemental de judo; o de jiu jitsu: te lo ruego, yo no sabía ni siquiera lo que decía, mi discurso está en otra parte, como él lo dice expresamente. No es tanto Agatón el que está en dificultades sino Sócrates mismo.

Y como nosotros no podemos suponer, de ninguna forma, que esté aquí lo que fue concebido por Platón, el mostrarnos a Sócrates como un pedante de piespesados(135), después del discurso ciertamente aéreo, no lo sería más que en un estilo divertido como es el de Agatón debemos pensar que si Sócrates pasa la mano en su discurso, es por otra razón más que el hecho de que él no sabría continuar, y esta razón podemos enseguida situarla, es en razón de la naturaleza, de la cuestión, de la cosa, del to pragma, del que se

PSIKOLIBRO

trata.

Podemos sospechar, y verán que lo que sigue lo confirma, que es porque se habla del amor que hay que pasar por esto, que él es llevado a proceder así. Notemos en efecto el punto al cual ha llevado su pregunta. La eficacia que ha promovido, producido como siendo la función de la falta, es de una forma muy patente el retorno a la función deseante del amor, la substitución de epitemei, deseo, por era, él ama. Y en el texto se ve el momento en que interrogando a Agatón sobre el hecho de que él piense o no que el amor sea amor de alguna cosa, se substituye el término amor, o deseo de alguna cosa.

Es evidente, por lo tanto qué el amor se articula en el deseo, se articula en una forma que aquí no está, hablando con propiedad, articulada, que la substitución no es, se puede legítimamente objetarla, la función misma del método que es aquél del saber socrático, y justamente, porque la substitución es aquí un poco rápida, que tenemos derecho de marcarla y señalarla.

No es decir, por lo tanto, que haya error, ya que es alrededor de la articulación de eros amor y del eros deseo que va a girar efectivamente toda la dialéctica tal cual se desarrolla en la totalidad del diálogo. Aún conviene que la cosa sea marcada al pasar.

Aquí remarquemos aún que lo que es, hablando con, propiedad, la intervención socrática, no es por nada qué la encontramos así aislada. Sócrates va precisamente hasta el punto en el que, lo que yo llamé la última vez su método, que es él de llevar el efecto de su cuestiona miento sobre eso que llamé la coherencia del significante es a ciencia cierta manifiesto, visible en la elocución misma, en la forma en que él introduce su pregunta a Agatón (citación griega): ¿sí o no el amor es amor de alguna cosa o de nada? Y aquí él precisa, pues el genitivo griego tanto como el genitivo francés, tiene sus ambigüedades algo puede tener dos sentidos, y esos sentidos están de alguna manera acentuados en una forma casi masiva, caricatural en la distinción que hace Sócrates. Tinos puede querer decir ser de alguien, ser el descendiente de alguien. Lo que te pregunto, no es, si estas en relación, dice, con tal Padre o con tal madre, sino lo que hay detrás.

Esta es, justamente, toda la teogonía que se trató al principio del diálogo. No se trata de saber de qué desciende el amor, de quién el es. Como se dice, mi reino no es de este mundo(136). De qué dios es el amor, para decirlo todo. Se trata de saber, sobre el plano de la interrogación del significante, de qué, como significante, el amor es el correlativo. Y es por eso que se encuentra marcado, no podemos nosotros, me parece, no danos cuenta que lo que opone Sócrates a esta forma de formular la pregunta de quién es este amor, que ese de cuya misma cosa se trata, dice, que de ese... lo reencontramos aquí, porque eso que reencontramos es el mismo padre, qué es lo que esto implica? no un padre real, a saber ese que él tiene como niño, sino que cuando se habla de padre, se habla necesariamente de un hijo. El padre es padre de un hijo por definición, en tanto que padre."Dirías tú, sin ninguna duda, si quisieras dar una buena respuesta" traduce León Robin, "que es precisamente de un hijo que el padre es padre".

Estamos aquí, ciertamente, sobre el terreno que es el propio donde se desarrolla la dialéctica socrática de interrogar al significante sobre su coherencia de significante. Aquí él es fuerte, aquí él es seguro. Y así mismo lo que permite esta substitución un poco rápida de la cual hablé entre el eros y el deseo, es esto. Es con todo un proceso, un progreso que es marcado dice, por su método.

Si él pasa la palabra a Diótima, ¿por qué sería sólo concerniente al amor que las cosas no podrían, con el método propiamente socrático, ir más lejos? Pienso que todo va a demostrarlo, y el discurso de Diótima mismo.

¿Por qué, diría yo, tendríamos que sorprendernos de eso? Si hay un paso que constituye, respecto de la contemporaneidad de los sofistas, el initium de la gestión socrática, es que un saber, el único seguro, nos dice Sócrates en el Fedón, puede afirmarse con la sola coherencia de ese discurso que es diálogo, de ese discurso que se prosigue alrededor de la aprehensión necesaria, de la aprehensión como necesaria, de la ley del significante.

Cuando se habla de lo par y de lo impar, los cuales, tengo acaso necesidad de recordárselos, en mi enseñanza aquí, pienso haber puesto suficientes cuidados, haberlos ejercitado lo suficiente como para mostrarles que se trata aquí del dominio enteramente cerrado sobre su propio registro, que lo par y lo impar no deben nada a ninguna otra experiencia más que a aquélla del juego de significantes mismos, que no hay de lo par ni de lo impar, dicho de otra forma, de lo contable, que lo que es llevado ya a la función de elemento del significante, de grano de la cadena significante. Se pueden contar las palabras o las sílabas, pero no se pueden contar las cosas más que a partir de esto, pues las palabras y las sílabas están ya cantadas.

Estamos en ese plano, cuando Sócrates toma, fuera del mundo confuso de la discusión, del debate de los físicos que lo preceden, como de los sofistas que a distintos niveles, a distintos títulos, organizan lo que llamaremos en forma abreviada —ustedes saben que no me decido por esto más que con reservas— el poder mágico de las palabras, como Sócrates afirma ese saber interno al juego del significante. El plantea al mismo tiempo que ese saber, enteramente transparente a él mismo, que es esto lo que constituye la verdad.

Por lo tanto, no es sobre ese punto que hemos dado el paso por el que estamos en discordia con Sócrates, en ese paso, sin duda esencial que asegura la autonomía de la ley del significante, Sócrates prepara para nosotros ese campo del verbo, justamente, hablando con propiedad, él, habrá permitido toda la crítica del saber humano como tal. Pero la novedad, suponiendo que lo que les enseño concerniente a la revolución freudiana sea correcto, es justamente esto, que algo puede sustentarse en la ley del significante; no solamente sin que esto comporte un saber, sino excluyéndolo expresamente, es decir, constituyéndose como inconsciente, es decir, como necesitando a su nivel el eclipse del sujeto, para subsistir como cadena inconsciente, como constituyendo lo que hay de irreductible en su fondo, en la relación del sujeto al significante.

Esto, para decir que es por eso que somos los primeros, si no los únicos, en no estar necesariamente sorprendidos de que el discurso propiamente socrático, el discurso de la episteme, del saber transparente a sí mismo, no pueda continuarse más allá de un cierto límite concerniente a tal objeto, cuando ese objeto, suponiendo que sea aquél sobre el cual el pensamiento freudiano ha podido aportar nuevas luces, este objeto es el amor.

Sea como sea, que ustedes me sigan aquí, o que no me oigan, es claro que no podemos,

PSIKOLIBRO

en un diálogo cuyos efectos se han mantenido a través de las edades con la fuerza y la constancia, la potencia interrogativa y la perplejidad que se desarrolla alrededor, como es el del Banquete de Platón, contentarnos con razones tan miserable como que si Sócrates hace hablar a Diótima es simple mente para evitar herir en exceso el amor propio de Agatón

Si me permiten una comparación que guarda todo su valor irónico, supongan que debo desarrollar el conjunto de mi doctrina sobre el análisis, verbalmente, y que, verbalmente o por escrito, poco importa, haciéndolo en un momento dado paso la palabra a Françoise Dolto, ustedes dirán: aquí hay algo, ¿por qué? ¿por qué él hace esto? Suponiendo, claro, que si pasara la palabra a Francoise Dolto, no sería para hacerle decir estupideces. No sería ese mi método, y por otra parte, tendría dificultades en ponerlas en su boca.

Esto molesta mucho menos a Sócrates, como vamos a ver, ya que el discurso de Diótima se carácteriza por algo, y es que en todo momento, deja hiancias por delante, de las que seguramente comprendemos por qué no es Sócrates quien las asume. Más bien Sócrates las puntúa, a esas hiancias, con toda una serie de réplicas que son en cierta forma, es sensible, basta con leer el texto, cada vez más divertidas. Quiero decir que son réplicas ante to lo muy respetuosas, luego cada vez más de estilo: tú crees luego seguidamente: sea, vayamos ahora hasta allí donde me llevas, y luego al final esto se transforma en: diviértete hija mía, yo te escucho, conversa siempre. Tienen que leer ese discurso para darse cuenta que es eso de lo que se trata.

Aquí no puedo dejar de hacer un señalamiento que no parece haber llamado la atención de los comentadores. Aristófanes a propósito del amor, introdujo un término que es transcripto simplemente en francés bajo el nombre de dioiquismo (dioecisme). No se trata de otra cosa que de esta spaltung, de esta división del ser primitivo redondo, de esta especie de esfera irrisoria cuyo valor les dije, de la imagen aristofánica, Y ese dioiquismo, él lo llama así por comparación con una práctica que en el contexto de las relaciones comunitarias, de las relaciones de la ciudad, que era el resorte sobre el cual jugaba toda la política en la sociedad griega, consistía en que, cuando se quería terminar con una ciudad enemiga —eso se hace aún en nuestros días— se dispersaba a los habitantes, se los ponía en lo que se llama los campos de reagrupamiento. Esto había sido hecho no hacía mucho tiempo en el momento en que el Banquete era editado, y es asimismo, una de las referencias alrededor de la cual gira la fecha que podemos hacerle atribuir al Banquete. Hay aquí, parece, algún anacronismo. La cosa a la cual Platón haría alusión, a saber una iniciativa de Esparta, pasándose posteriormente al texto, al presunto encuentro del Banquete y de su desarrollo alrededor de la alabanza del amor.

Ese dioiquismo es muy evocador para nosotros. No es por nada que he empleado recién el término de spaltung, término evocador de la escisión (refente) subjetiva. ¿Es que hay algo en el momento en que eso que estoy por ex poner ante ustedes, en la medida en que algo, cuando se trata del discurso del amor, escapa al saber de Sócrates, que haga que Sócrates se borre, se dioiquice y haga hablar a una mujer en su lugar? Por qué no la mujer que hay en él.

Sea como fuere, nadie lo discute, y ciertamente, Willamovitz Moellendorf en particular, han acentuado, subrayado, que hay, en todo caso, una diferencia de naturaleza de registro en lo que Sócrates desarrolla sobre el plano de su método dialéctico, y lo que él nos presenta a titulo de mito a través de todo lo que nos transmite, nos restituye el testimonio platónico. Debemos siempre, y en el texto está, siempre netamente separado, cuando se llega, y en muchos otros campos además de aquél del amor, a un cierto término de lo que puede ser obtenido sobre el plano de la episteme, del saber, para ir más allá, nos es concesible que haya un límite, siendo que el plano del saber es únicamente lo que es accesible para hacer jugar pura y simplemente la ley del significante en la ausencia de conquistas experimentales avanzadas, es claro que en muchos dominios, en los cuales podemos prescindir de esto es urgente pasar al mito de la palabra.

Lo que hay de remarcable, es justamente este rigor que hace que cuando se engancha esto, se conecta sobre el plano del mito, Platón sabe siempre perfectamente lo que hace, o lo que hace hacer a Sócrates, y se sabe que se está en el mito. Mito, no quiero decir en su uso común. Ludos lekei no quiere decir eso. Lo que se dice es eso. Y a través de toda la obra platónica vemos, en el Fedón, en el Thimeo, en la República, surgir los mitos en el momento en que son necesarios para suplantar la hiancia de lo que no puede ser asegurado dialécticamente. A partir de a quí, veremos mejor eso que constituye lo que se puede llamar el progreso del discurso de Diótima. Alguien aquí un día escribió un artículo que llamó, si mi recuerdo es bueno: Un deseo de niño. Este artículo estaba enteramente construido sobre la ambigüedad que tiene este término: deseo del niño, en el sentido en que es el niño quien desea, deseo de niño, en el sentido en que se desea tener un niño. No es un simple accidente del significante si las cosas son así. Y la prueba es que ustedes han podido, asimismo, remarcar, que es alrededor de esa ambigüedad que acaba de pivotear la ligazón del problema por Sócrates.

Qué nos decía a fin de cuentas, Agatón, que el eros era eros de lo bello, el deseo de lo bello. Diría en el sentido en el que se diría que el dios bello desea. Y lo que Sócrates le ha replicado es que un deseo de lo bello implica que lo bello no se posea. Esas argucias verbales no tienen el carácter de vanidad, de punta de aguja, de confusión, de las cuales uno podría estar tentado de desviarse. La prueba es qué es alrededor de esos dos términos que va a desarrollarse todo el discurso de Diótima.

Y ante todo, para marcar bien la continuidad, Sócrates dirá que es sobre el mismo plano, con los mismos argumentos de los que se sirvió con respecto a Agatón, que Diótima introduce su diálogo con él. La extranjera de Mantinca, que nos es presentada como un personaje de sacerdotisa, de maga, no olvidemos que en el momento crucial de ese Banquete se nos habla mucho de esas artes de la adivinación, de la forma de operar, de hacerse satisfacer por los dioses para desplazar las fuerzas naturales, es una sabia en esos asuntos de brujería, de mántica, como diría el conde de Cabanis, de toda koesi. El término es griego y está en el texto. También se nos dice de ella algo de lo cual me sorprende no se haga mucho caso al leer el texto. Es que ella habría logrado, por sus artificios, alejar por diez años la peste de Atenas, más allá de lo que habla sido convenido.

Hay que confesar que esta familiaridad con el poder de la peste es sin embargo, como para hacernos reflexionar, para hacernos situar en la estatura y en el modo de andar de la figura de una persona que va a hablar del amor.

Es en ese plano que las cosas se introducen, es en ese plano que ella se engancha

PSIKOLIBRO

concerniente a lo que Sócrates, que en ese momento se hace el ingenuo, o finge perder su opinión, le formula la pregunta: entonces, si el amor no es bello, quiere decir que es feo. He aquí en efecto, donde desemboca la continuación del método llamado aproximadamente del si o del no, de presencia o de ausencia. y de lo propio de la ley del significante: lo que no es bello es feo. He aquí al menos lo que implica en todo rigor una prosecución de la forma habitual de interrogación de Sócrates.

A lo que la sacerdotisa está en postura de responderle: hijo mío, diría yo, no blasfemes. ¿Y por qué todo lo que no es bello tendría que ser feo? Para decirlo, ella nos introduce el mito del nacimiento del amor, sobre el que vale sin embargo la pena que nos detengamos. Les señalaré que este mito existe solamente en Platón, que entre las innumerables exposiciones míticas sobre el nacimiento del amor en la literatura antigua —me he tomado el trabajo de examinar una parte de estos— no hay trazo de algo que se parezca a lo que va a ser enunciado allí. Es sin embargo el mito que ha quedado, si puedo decirlo, como el más popular. Parece entonces muy claro que un personaje que no debe nada a la tradición en la materia, para decirlo todo, un escritor de la época de la Aufklärung como Platón, es susceptible de forjar un mito, y un mito que se vehiculiza a través de los siglos en una forma viviente como para funcionar como mito, ya que, quien no sabe, después que Platón nos lo dijo, que el amor es hilo de Poros y de Penia.

Poros, el autor cuya traducción tengo ante mi simplemente porque es la traducción que está frente al texto griego, lo traduce de una forma que no es, ciertamente sin pertinencia, por-"medio(137)" (par expedient). Si expedient quiere decir recurso, seguramente es una traducción válida. Astucia, también, si ustedes quieren, ya que poro es hijo de Metis, que es aún más la invención que la sabiduría. Frente a él tenemos la persona femenina en la materia, la que va a ser la madre del amor, que es Penia, a saber, la pobreza, aún la miseria, articulada en una forma en el texto que se carácteriza por lo que ella conoce bien es la aporía, a saber, que ella está sin recursos. Es lo que ella sabe de ella misma, que en lo que hace a los recursos, ella no los tiene.

Y la palabra aporía, ustedes la conocen, es la misma palabra que nos sirve concerniente al proceso filosófico, es un callejón sin salida, es algo para lo cual somos incapaces de encontrar una solución(138), estamos en el límite de los recursos.

He aquí, entonces, la aporía hembra frente a Poros, el medio. Lo que nos parece esclarecedor. Pero hay algo hermoso en este mito, es que para que Penia engendre a Amor con Poros, es necesaria una condición que él expresa, y es que en el momento en que esto ocurrió, era la Aporía que vigilaba, que tenía el ojo bien abierto, y había venido, se nos dice, a las fiestas del nacimiento de Afrodita, y como buena Aporía que se respeta, en esa época jerárquica, se había quedado en los escalones cerca de la puerta. Ella no había entrado. Bien entendido por ser Aporía, es decir no tener nada para ofrecer, ella no entró en la sala del festín. Pero la felicidad de las fiestas es justamente que allí pasan cosas que trastocan el orden habitual, y que Poros se duerme. Se duerme porque está ebrio es lo que permite a Aporía hacerse embarazar por él, es decir tener ese vástago que se llama el Amor, y cuya fecha de concepción coincidirá entonces con la fecha de nacimiento de Afrodita. Es por eso, se nos explica, que el amor tendrá siempre alguna relación obscura con lo bello. Es de lo que va a tratarse en todo el desarrollo de Diótima es porque Afrodita es una diosa bella.

He aquí entonces, las cosas dichas claramente. Es que por una parte lo masculino es deseable y lo femenino es activo. Que es más o menos así que las cosas ocurren en el momento del nacimiento del amor, y que cuando se formula que el amor es dar lo que no se tiene —créanme, no soy yo quien les dice esto a propósito de ese texto, como para sacarles una de mis ...—es evidente que es de eso de lo que se trata, ya que la pobre aporía por definición, por estructura, no tiene, hablando con propiedad nada para ofrecer, más que su falta, Aporía constitutiva. Y lo que me permite decirles que no traigo aquí nada de forzado, es que la expresión, dar lo que uno no tiene, si ustedes quieren remitirse al índice 202a del texto del Banquete, lo encontrarán escrito con todas las letras como forma del desarrollo que a partir de aquí Diótima dará a la función del amor, a saber anetou ekei lagon oounaï.

Es, exactamente calcado, a propósito: del discurso, la fórmula: dar lo que no se tiene. Se trata aquí de dar un discurso, una explicación válida sin tenerla. Se trata del momento en el que en su desarrollo Diótima será llevada a decir a qué pertenece el amor. Y bien, el amor pertenece a una zona, una forma de asunto, de cosa, de pragma, de praxis que es del mismo nivel, de la misma calidad que la doxa, a saber esto que existe, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones —es la traducción que le damos al término doksa— que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo.

Kadoksa, —en tanto que ella es verdadera, pero que ella no es episteme, es uno de los engaños(139) de la doctrina platónica, cuyo campo es necesario distinguir. El amor como tal es algo que forma parte de ese campo. Está entre la episteme y la amartia. Así como está entre lo bello y lo verdadero. El no es ni lo uno ni lo otro. Para recordar a Sócrates que su objeción —objeción fingida, sin dada, ingenua,— que si el amor no posee lo bello, sería entonces feo, él no es feo. Hay todo un aspecto que está, por ejemplo, ejemplificado por la doxa a la cual nos referimos permanentemente en el discurso platónico, y que puede mostrar que el amor, según el término platónico es metaxy, entre los dos.

Eso no es todo. No podríamos contentarnos con una definición tan abstracta, es decir negativa del intermediario. Es aquí que nuestra locutora, Diótima, hace intervenir la noción de lo demoníaco; la noción de lo demoníaco como intermediario entre los inmortales y los mortales, entre los dioses y los hombres es esencial aquí para evocar en lo que ella confirma, eso que les he dicho de lo que debemos pensar sobre lo que son los dioses, a saber, que pertenecen al campo de lo real.

Nos es dicho, esos dioses existen, su existencia no está de ninguna manera aquí cuestionada, y lo demoníaco, el demonio, el daïmon, hay otros además del amor, y es eso por lo que los dioses hacen escuchar su mensaje a los mortales, ya sea que duerman o estén despiertos. Cosa extraña que no parece tampoco haber retenido mucho la atención, es que sea que duerman, sea que estén despiertos, si escucharon mi frase, ¿a qué se refiere esto? ¿a los dioses o a los hombres? Y bien, les aseguro que en el texto griego se puede dudar de esto. Todo el mundo traduce, según el buen sentido, que esto se refiere a los hombres, pero es en el caso del dativo, precisamente, donde están los theos en la frase, de manera que es un pequeño enigma más, en el que no nos detendremos mucho.

Simplemente digamos que el mito sitúa el orden de lo demoníaco en el punto en el que

PSIKOLIBRO

nuestra psicología habla del mundo del animismo. Está hecho, de alguna manera también, como para incitarnos a rectificar, lo que tiene de sucinta esta noción que el primitivo tendría de un mundo animista.

Lo que se nos dice aquí, al pasar, es que es el mundo de los mensajes que llamaremos, enigmáticos, lo que quiere decir, solamente para nosotros, de mensajes en los que el sujeto no reconoce el suyo propio. El descubrimiento del inconsciente es esencial en esto, en que nos ha permitido escuchar el campo de los mensajes que podemos autentificar, los únicos que podríamos autentificar como mensajes, en el sentido propio de ese término, en tanto que está fundado en el dominio de lo simbólico: a saber, que muchos de los mensajes que nosotros creemos que son válvulas de lo real, no son más que los nuestros propios. Que esto es, lo que es conquistado sobre el mundo de los dioses. Está aquí también, lo que, en el punto en el que estamos, no está todavía conquistado. Es alrededor de esto que lo que va a desarrollarse en el mito de Diótima, lo continuaremos paso a paso la próxima vez, y habiendo dado la vuelta, veremos por qué está condenado a dejar opaco eso que es el objeto de las alabanzas que constituyen la continuación del Banquete, está condenado a dejarlo opaco, y a ajan como campo en el que puede desarrollarse la elucidación de su verdad, solamente lo que va a seguir a partirle la entrada de Alcibíades.

Lejos de ser un agregado, una parte caduca, es decir a desechar, esta entrada de Alcibíades es esencial, ya que ea ella, es en la acción que su desarrolla a partir de la entrada de Alcibíades, entre Alcibíades, Agatón y Sócrates, que puede ser dada solamente en una forma eficaz, la relación estructural que está allí mismo, y que podremos reconocer lo que el descubrimiento del inconsciente y la experiencia del psicoanálisis, especialmente transferencial, nos permite, finalmente, poder expresarnos en una forma dialéctica.



Clase 9

25 de Enero de 1961

La última vez llegamos al punto donde Sócrates, hablando del amor, hace hablar en su lugar a Diótima. Enfaticé el acento en el punto de interrogación de esta asombrosa sustitución en el akmé, en el punto de máximo interés del diálogo, a saber cuando Sócrates al aportar el giro decisivo, produciendo la falta en el corazón de la cuestión sobre el amor —el amor no puede ser articulado sino alrededor de esa falta por el hecho que en lo que desea sólo puede haber falta— y después de hacer ese giro en el estilo siempre triunfante, magistral de esta interrogación en tanto la lleva sobre esa coherencia del significante (les mostré que era lo esencial en la dialéctica socrática) el punto donde distingue de cualquier tipo de conocimiento la episteme, la ciencia; en este punto

PSIKOLIBRO

singularmente cede la palabra en forma ambigüa a aquélla que en su lugar va a expresarse a través de lo que llamamos el mito —el mito, término como les he indicado no es tan específico como puede serlo en nuestro idioma, con la distancia que hemos tomado de lo que diferencia el mito de la ciencia.

Mythos es al mismo tiempo una historia precisa y el discurso, lo que se dice.

Sócrates se remite a eso al dejar hablar a Diókima. Y es subrayado, marcado de un freso, el parentesco pare hay en esta sustitución con el diaiquismo con el cual Aristófanes habla ya indicado la forma, la esencia como siendo el núcleo del problema del amor; por una singular división es la mujer, la mujer que está en él, he dicho posiblemente que Sócrates a partir de un determinado momento deja hablar.

Ustedes, todos, entienden que este conjunto, esta sucesión de formas, esta serie de transformaciones, utilícenlo como quieran, en el sentido que este término significa la combinatoria, se expresa en una demostración geométrica, esta transformación de figuras a medida que el diálogo avanza, es donde intentamos encontrar estos indicadores de estructura que para nosotros, y para Platón que nos guía, darán las coordenadas de lo que se llama el objeto del diálogo, el amor.

Lo que introduce, es esto, que ese bello tiene relación con lo que concierne no el tener, no cualquier cosa que pueda ser poseído, sino el ser, y el ser en lo que se refiere al ser mortal, lo propio que pertenece al ser mortal es que se perpetúa por la generación. Generación y destrucción, tal es la alternancia que rige el dominio de lo perecedero, así es también la marca que hace de eso un orden de realidad inferior. Por lo menos es así que se ordena en toda la perspectiva que se desarrolla en la descendencia socrática, tanto en Sócrates como en Platón.

Esta alternancia, generación y corrupción, allí esta lo que asombra en el dominio de lo humano, es lo que le hace encontrar su regla eminente, más arriba, ahí justamente donde ni la generación, ni la corrupción marcan las esencias. Los mes(140) eternos en los cuales sólo la participación asegura lo que existe en su fundamento de ser.

Lo bello, pues, dice Diótima, es lo que finalmente, en este movimiento de generación, en tanto dice, que es la forma por la cual el mortal se reproduce y que se acerca tanto a lo permanente por ahí, a lo eterno, que es su forma frágil de participación en lo eterno, en este trecho lo bello es, en esta participación alejada, es lo que lo ayuda, si se puede decir, a cruzar los momentos difíciles. Lo bello es una manera de alumbramiento, no sin dolor, sino con el menor dolor posible. Esta difícil artimaña de todo lo que es mortal hacia lo que aspira, es decir la inmortalidad.

Todo el discurso de Diótima articula correctamente esta función de la belleza como siendo primero, es así como lo introduce, una ilusión, un espejismo fundamental por el cual el ser perecedero, frágil, se sostiene en su relación, en su demanda de esta perennidad que es su aspiración esencial.

Evidentemente hay ahí, casi sin pudor, la oportunidad de una serie de deslices que son también escamoteos. Y sobre esto introduce, como siendo del misma orden esta consciencia donde el sujeto se reconoce como siendo en su vida, en su corta vida de individuo, siempre la misma a pesar subraya la acotación, al final de cuentas de que no hay ni un punto ni un detalle de su realidad carnal, de sus cabellos a sus huesos, que no sea el lugar de un renovar perpetuo.

Es por eso, que volviendo en el discurso de Diótima vemos un desarrollo que de alguna manera nos va a alejar cada vez más de este trazo original que Sócrates en su dialéctica introdujo colocando el término de la falta.

Es sobre esto que nos va a interrogar Diótima, eso hacia lo que nos va a llevar, ya se entabla alrededor de un interrogante, lo que apunta al punto donde retoma el discurso de Sócrates: qué le falta a aquél que ama.

Y ahí somos llevados inmediatamente hacia esa dialéctica de los bienes para la cuales ruego se dirijan a nuestro discurso del año pasado sobre la ética. Es por eso por lo que ama el que ama. Y sigue: para gozarlo. Y ahí se produce la pausa, el retorno: es en consecuencia de todos los bienes que va surgir esa dimensión del amor? Y es aquí que Diótima, haciendo una referencia tan digna de ser señalada con lo que hemos acentuado—ser la función original de la creación como tal, de la poiesis, va a referirse a eso para decir: cuando hablamos de poieais hablamos de creación, pero no ves que el uso que hacemos de esto es a pesar de todo más limitado, es a este género que se llama comúnmente el poeta, este género de creación hace que sea a la poesía y a la música a lo que nos referimos. Al igual que en todos los bienes hay algo que se es pacifica para que hablemos del amor.

Y es así como introduce ella la temática del amor a lo bello, del bello como indicador de la dirección en que se ejerce este llamado, esta atracción a la posesión, al goce de poseer, a la constitución de un tegma(141) que es el punto hacia donde nos lleva para definir el amor.

Este hecho es percibido en lo que sigue del discurso. Algo suficientemente subrayado como una sorpresa como un... ver nota(142). Este bien a que se refiere, se llama y se especifica especialmente como lo bello?

Seguramente, hemos en este atajo del discurso, subrayado este rasgo de sorpresa que hace que en este pasaje también Sócrates testimonie con una de sus réplicas de deslumbramiento, de este asombro que evocó para el discurso sofístico, y que nos dice que Diótima aquí demuestra la misma autoridad impagable, aquella con la que ejerce en su fascinación. Y Platón nos advierte que en este nivel Diótima se expresa como el sofista y con la misma autoridad.

Nunca nada es igual, así es, todo cambio esta ahí subyacente. Nunca nada es igual y a pesar de eso hay algo que se reconoce, se afirma, dice ser siempre sí mismo. Y es ahí que se refiere significativamente, para decirnos que es análogo, que al final de cuentas es de la misma naturaleza que lo que ocurre en el renovar de los seres por la vía de la generación: el hecho que uno tras otro estos seres se suceden reproduciendo el mismo tipo.

PSIKOLIBRO

El misterio de la morfogénesis es el mismo que sostiene en su constancia, la forma.

No es posible, en esta primera referencia al problema de la muerte, en esta función acusada de este espejismo de lo bello como siendo lo que guía al sujeto en su relación con la muerte, en tanto que al mismo tiempo está distanciado y dirigido por lo inmortal, es imposible que no unan con lo que el año pasado intenté definir de acercar, lo concerniente a esta función de lo bello, en este efecto de defensa en el cual interviene, como barrera en el extremo de esta zona que definí como aquélla de entre dos muertes.

Lo que lo bello finalmente, en el discurso de Diótima, nos parece destinado a cubrir, es si hay dos deseos en el hombre que lo captan en esta relación a la eternidad con las generaciones, por la corrupción y la destrucción del otro, es el deseo de muerte en tanto inaccesible que lo bello, está destinado a velar. La cosa es clara desde el comienzo del discurso de Diótima. Este fenómeno que hemos hecho surgir al referirnos a la tragedia lo encontramos en tanto que la tragedia es a la vez la evocación, la proximidad que del deseo de muerte como tal se esconde tras la evocación del Até, de la calamidad fundamental alrededor del cual gira el destino del héroe trágico y de esto que para nosotros, en tanto llamados a participar, es en este momento máximo que el espejismo de la belleza trágica aparece.

Es esta ambigüedad alrededor de la cual, la última vez, les dije que iba a realizarse el desliz de todo el discurso de Diótima. Síganla ustedes mismos, en el desarrollo de este discurso.

El deseo de lo bello, deseo en tanto unido, aprisionado en este espejismo, es esto lo que responde a lo que hemos articulado como correspondiente a la presencia oculta del deseo de muerte. El deseo de lo bello, es lo que, de algún modo invistiendo la función, hace que el sujeta elija la huella, los llamados de lo que le ofrece este objeto; algunos entre estos objetos.

Es aquí que en el discurso de Diótima ocurre el desliz que, de eso bello, no médium, sino transición, modo de pasaje, lo convierte, a esa bello en la meta buscada. Insistentemente si se puede decir, de seguir siendo el guía, es el gula que se convierte en objeto, o mejor que se substituye a los objetos que pueden ser su sostén y sin que también la transición sea especialmente notada en el discurso.

La transición está falseada. Vemos a Diótima, después de haber ido lo más lejos posible en el desarrollo de lo bello funcional, de lo bello en esta relación al final de la inmortalidad, después de haber llegado hasta lo paradójico, ya va evocando justamente la realidad trágica a la que nos referíamos el año pasado, hasta llegar a este enunciado que provoca alguna sonrisa irrisoria." Crees tu que incluso aquellos que fueron capaces de las acciones más bellas (Alcestes de quién hablé el año pasado refiriéndome al entre dos muertes, muertes de la tragedia) en tanto aceptó morir en el lugar de Admeto no lo hizo para que se hable de eso, para que el discurso la inmortalice para siempre".

Diotima sitúa en este punto su discurso y se interrumpe diciendo: "Si has podido llegar hasta ahí no sé si podrás llegar hasta el épodo(143)" , evocando precisamente la dimensión de los misterioso, y lo retoma en este otro registro, lo que era sólo transición y que se convierte en objetivo donde, desarrollando la temática de lo que podríamos llamar una especie de donjuanismo platónico, nos muestra la escala que se propone en esta nueva etapa que se desarrolla en tanto iniciadora, que hace que los objetos se resuelvan en una progresión sobre lo que es bello puro, lo bello en sí, lo bello sin mezcla; y bruscamente pasa a ese algo que parece no tener nada que ver con la temática de la generación, es a saber lo que va del amor, no solamente de un bello joven, sino de esta belleza que hay en todos los jóvenes en la esencia de la belleza, de la esencia de la belleza a la belleza eterna, y considerar las cosas desde muy arriba, asir el juego en el orden del mundo, esta realidad que gira sobre el plano fijo de los astros que, como hemos indicado, es por el cual el conocimiento en la perspectiva platónica, se une con la de los inmortales. Pienso haberlos hecho sentir suficientemente este tipo de escamoteo por el cual lo bello, en tanto primeramente definido, encontrado como preso en el camino del ser, se convierte en la meta del peregrinaje. Cómo el objeto que nos fue presentado primero como el soporte de lo bello se transforma en la transición hacia lo bello. Como verdaderamente volviendo a nuestra terminología se puede decir que esta definición dialéctica del amor, tal como es desarrollada por Diótima, va al encuentro de lo que hemos intentado definir como la función metonímica en el deseo.

Es algo que está más allá de todos estos objetos lo que esta en este pasaje es de una cierta mira, de una cierta relación que es la del deseo a través de todos los objetos, hacia una perspectiva sin límites.

Es esto lo que esta en cuestión en el discurso de Diótima.

Podríamos creer por numerosos indicios que al final de cuentas es ahí que está la realidad del discurso. Y, por poco, es lo que siempre estamos acostumbrados a considerar como siendo la perspectiva del eros en la doctrina platónica. El Erastés, el eron, el amante, hacia un lejano eromenós es conducido por todos los eromenós, todo lo que es amable, digno de ser amado, lejana eromenós o eromenon —es también una mita neutra. Y el problema es lo que significa, de lo que puede seguir significando más allá de este pasaje, de este marcado salto, lo que en el punto de partida de la dialéctica se presentaba como thema como meta de posesión.

El paso que hemos dado indica sin duda, suficientemente, que no es más al nivel del tener como término de la mira donde nos encontramos, sino en aquél del ser, y también en este progreso, en esta ascesis, está en cuestión una transformación, un devenir del sujeto, una identificación última con este supremo amable, para decirlo todo, cuanto más lejos el sujeto tiene su mira, más derecho tiene a amarse, si así se puede decir, en su yo ideal; cuanto más desea, tanto más él mismo deviene deseable.

Y también es allí que la articulación teológica apunta el dedo para decirnos que el eros platónico es irreductible a lo que nos reveló el (escritura en giego) cristiano, a saber que en el eros platónico el amador(144), el amor, sólo apunta hacia su propia perfección.

Ahora bien, el comentario que estamos haciendo es sobre las cosas del amor —aunque en su inicio se coloque como conocido por él— justamente de ello él no puede hablar sino quedándose en la zona del "él no sabía".

PSIKOLIBRO

Aunque sabiendo que habla, y no pudiendo él mismo que sabe hablar, debe hacer hablar a alguien que finalmente habla sin saber. Y es eso efectivamente lo que nos permite colocar en su lugar la intangibilidad de la respuesta de Agatón cuando escapa a la dialéctica de Sócrates diciéndole simplemente: digamos que yo no sabía lo que quería decir. Pero es justamente por eso.

Es ahí justamente lo que hace al acento que desarrolló; de esta manera tan extraordinariamente irrisoria que hemos subrayado, que hace al objetivo del discurso de Agatón y su objetivo especial, es haber sido llevado en la boca del poeta trágico.

El poeta trágico, se los he mostrado, sólo puede hablar de eso de modo bufón y al igual que le fue dado a Aristófanes, el poeta cómico acentúa sus rasgos pasionales que confundimos con el relieve trágico. No sabía. No olvidemos que aquí el mito del nacimiento del amor adquiere el sentido introducido por Diótima. Que de este amor, nacido de Aporía y de Poros, es concebido durante el sueño de Poros, sabelotodo, el hijo de Metis, la invención por excelencia, el sabelotodo y todopoderoso, el recurso por excelencia. Es mientras ella duerme, en el momento en que él ignora todo, que va a ocurrir el encuentro a partir del cual va a engendrar el amor.

Y aquello que por su deseo en ese momento se insinúa para producir este nacimiento, la Aporía, la femenina Aporía, también la Erousa, la deseante original, en su posición verdaderamente femenina que he subrayado en varias ocasiones, está bien definida en s u esencia, en su naturaleza incluso antes del nacimiento del Amor y muy precisamente en esto que falta, que no tiene nada de Eromenón. La Aporía, la pobreza absoluta está planteada en el mito, como no siendo reconocida por el Banquete que ocurre en ese momento, el de los dioses, en el día del nacimiento de Afrodita. Está en la puerta, no es reconocida en nada, no tiene en sí misma, pobreza absoluta, ningún bien que le dé derecho a la mesa de los asistentes. Es bien en esa que ella está antes del Amor. Es que la metáfora en la que les he dicho que reconoceremos siempre que se trata del amor, aunque en sombra, la metáfora que restituye el erón, el erastés en el eromenón, aquí falta por ausencia. El eromenón en su comienzo, la etapa, el estadio, el tiempo lógico de antes del nacimiento del amor está descripto así. Por otro lado si él no supiera que es absolutamente esencial al otro paso —y aquí déjenme decirles lo que se me ocurrió ayer en la noche mientras intentaba marcar, escandir para ustedes este tiempo articulatorio de la estructura; no es sino el eco de esta poesía, este poema admirable en el cual no les extrañará, pues es intencional que elegí el ejemplo con el cual intenté demostrar la naturaleza fundamental de la metáfora; a pesar de todas las objeciones que nuestro snobismo puede tener contra él, ese poema por sí mismo, El Booz dormido sería suficiente para convertir a Víctor Hugo en un poeta digno de Homero y el eco que me llegó de tenerlo desde siempre, estos dos versos:

> Booz no sabia que una mujer estaba allí
> Y Ruth no sabia lo que Dios quería de ella

Relean todo este poema para darse cuenta que todos los datos del drama fundamental, que todo lo que da al Edipo su sentido y su peso eterno y hasta el entre dos muertes evocado algunas estrofas antes sobre la edad y la viudez de Booz, que ninguno de estos datos faltan:

> Ya hace tiempo que aquélla con quien dormí Señor
> Dejó mi lecho para la (...) ver nota(145) donde estamos todos
> mezclados los unos con los otros,
> ella está semiviva y yo muerto a medias.

Nada falta, la relación de esta entre dos muertes con la dimensión trágica que es la evocada aquí en tanto constitutiva de toda la transmisión paternal. Nada falta, y es por eso que en este poema la encontraron constantemente, es el lugar mismo de la presencia de la función metafórica. Todo lo que hasta aquí podemos decir es que las aberraciones del poeta son llevadas hasta el extremo, hasta decir lo que tiene que decir forzando los temas que utiliza, como dormía Jacob, como dormía Judith.

Judith nunca durmió, Holofernes lo hizo. Poco importa, de todas maneras es él que tiene razón pues lo que se delinea al final de este poema, es lo que expresa La magnífica imagen con la cual concluye:

> Y Ruth se preguntaba, inmóvil, abriendo el ojo
> a medias, qué Dios, qué cosechador, yéndose había
> tirado displicentemente esa hoz de oro en el campo
> de las estrellas .

La hoz con la cual Cronos fue castrado no podía faltar al final de esta completa constelación que compone el complejo de la paternidad.

Les pido disculpas por esta disgresión sobre "él no sabía". Pero me parece ser fundamental para que se entienda de lo que se trata en la posición del discurso de Diótima, en tanto Sócrates sólo puede colocarse aquí en su saber mostrando que el amor nace del discurso sólo del punto donde él no sabía; que aquí me parece función, resorte, nacimiento de lo que significa esta elección por Sócrates de su manera de enseñar en ese momento.

Lo que él prueba al mismo tiempo no es sin más allí lo que permite aprehender lo que se piensa sobre lo que es la relación del amor; es precisamente lo que sigue a saber la entrada de Alcibíades.

Lo saben, es después, sin que Sócrates haya hecho ningún esfuerzo para resistirse, este maravilloso, espléndido desarrollo oceánico del discurso de Diótima y significativamente después que Aristófanes a pesar de todo haya levantado el índice, para decir después de todo déjenme decir una palabra, pues en este discurso acaba de hacer mención a una cierta teoría, y efectivamente es la suya que la buena Diótima rechazó displicentemente

PSIKOLIBRO

con el pié en un anacronismo, nótenlo, totalmente significativo, pues, Socrates dice que Diótima le contó eso anteriormente pero esto no le impide hacer hablar a Diótima sobre el discurso de Aristófanes-Aristófanes, y con causa, tiene algo que decir, y es ahí donde Platón pone un índice, muestra que (...) ver nota(146) alguien que no está satisfecho.

Por lo tanto el método que es el de atenerse al texto, va a mostrarnos si justamente lo que va a desarrollarse a continuación no tendrá con ese índice alguna relación, aunque a este índice levantado, y es decir todo, le cortaron la palabra, y a través de qué: de la entrada de Alcibíades.

Aquí, cambio a la vista, del que hay que marcar en qué mundo de repente después de este gran espejismo fascinante, nos vuelve a zambullir de repente. Digo nos vuelve a zambullir porque este mundo no es el ultramundo, justamente es el mundo, a secas, donde después de todo sabemos cómo el amor se vive y que todas estas bellas historias, por más fascinantes que parezcan, sólo necesitaban un tumulto, una entrada de un hombre borracho, para traernos de vuelta como a lo real.

Esta trascendencia donde hemos visto actuar como un fantasma la substitución del otro al otro, la vamos a ver ahora encarnada. Y si como os lo enseño, hay que ser tres, y no sólo dos para amar, pues bien, aquí lo vamos a ver.

Alcibíades entra, y no es malo que lo vean surgir bajo la figura con la que aparece, a saber con el mascarón formidable que le da no solamente su estado oficialmente avinado, sino la cantidad de guirnaldas que lleva manifiestamente, tienen eminente significado exhibicionista en el estado divino en el que se considera jefe humano lo olviden nunca lo que perdemos al no usar más pelucas. Imaginen lo que podían ser los doctos y también las agitaciones frívolas de la conversación en el siglo XVII, cuando cada uno de esto personajes sacudía con este tipo de atavío(147) leonino cada palabra y que además era un receptáculo de mugre y gusanos.

Imaginado en la peluca del gran siglo, desde el punto de vista del efecto mántica, esto nos falta.

Esto no le falta a Alcibíades que va derecho hacia el único personaje que en su estado es capaz de discernir la identidad, a saber a Dios gracias es el dueño de casa, Agatón. Se va a tender cerca de él, sin saber dónde esto lo coloca, es decir en la posición metaxy, entre los dos, entre Sócrates y Agatón, es decir precisamente en el punto donde estamos, en el punto donde oscila el debate entre el juego del que sabe y sabiendo muestra que debe hablar sin saber, y aquél que no sabiendo habló sin duda como un estornino, pero a pesar de eso hablo muy bien, como Sócrates lo hizo notar: Has dicho cosas muy bellas. Es ahí donde se sitúa Alcibíades, no sin retroceder bruscamente al percibir que este condenado de Sócrates está todavía allí.

No es por razones personales que hoy no los llevare hacia el final del análisis de todo lo que aporta esta escena, a saber la que gira alrededor de esta entrada de Alcibíades. Sin embargo, debo anunciarles los primeros relieves que introduce esta presencia de Alcibíades.

Y bien, digamos una atmósfera de escena. Naturalmente no acentuaré el lado caricatural de las cosas. Incidentalmente, hablé sobre este Banquete, asamblea de viejos putos(148), visto que no son todos de la primera frescura(149) pero sin embargo no dejan de tener un cierto formato.

Alcibíades es alguien, y cuando Sócrates pide que lo protejan contra este personaje que no le permite mirar a otro, no es porque el comentario alrededor de los siglos de este Banquete, se hizo en púlpitos respetables a niveles universitarios con todo lo que implica de noble esto y por demás hablado este asunto, no es por eso que no nos vamos a dar cuenta que lo que ocurre ahí es propiamente dicho, ya lo he subrayado, del estilo escandaloso.

La dimensión del amor se muestra ante nosotros sobre este algo donde, debemos reconocerlo, debe dibujarse una de sus carácterísticas. Primero que no tiende, ahí donde se manifiesta en lo real, a la armonía. Ese bello hacia el cual nos parecía elevarse el cortejo de almas deseantes, después de todo no parece ser algo que sea lo que estructura todo en esta forma de convergencia.

Extrañamente, no es dado en las formas, en las manifestaciones del amor, que se llame a todos a amar lo que ustedes aman, a fundirse con ustedes en la escalada hacia el eromenón. Sócrates, este hombre eminentemente amable, ya que a partir de las primeras palabras es visto como un personaje divino, después de todo en primer lugar de lo que se trata, es que Alcibíades quiere quedarse con él. Dirán que no lo creen y que todo tipo de cosas lo mostraban. La cuestión no es esa. Seguimos el texto. Y de esto se trata. No solamente se trata de esto, sino que es hablando con propiedad esta dimensión la que es introducida aquí.

Si la palabra concurrencia debe ser considerada en el sentido y la función que le dé en la articulación de estos transitivismos donde se constituye el objeto en tanto que instaura entre los objetos la comunicación, algo se introduce ahí de otro orden. En el centro de la acción de amor, se introduce el objeto, si se puede decir así, de envidia única, que se constituye como tal. Precisamente un objeto, del cual quiere alejar la competencia, un objeto que, incluso en esto en que se lo muestra, y recuerden que es así que lo introduje en mi discurso hace tres años recuerden que para definirles el objeto a del fantasma les di el ejemplo de la Gran Ilusión de Renoir, de Dalio mostrando su pequeño autómata, y de ese ruborizar de mujer con el cual se borra después de haber dirigido su fenómeno.

Es en la misma dimensión en la cual se desarrolla esta confesión pública connotada con no sé qué molestia, que el propio Alcibíades tiene consciencia que la desarrolla al hablar.

Sin duda estamos en la verdad del vino, y esto está articulado, in vino veritas, que también retomará Kierkegaard cuando rehaga él también su Banquete; sin duda estamos en la verdad del vino, pero hay que haber traspasado todos los obstáculos del pudor para hablar del amor como Alcibíades lo hace cuando exhibe lo que sucedió con Socrates.

¿Qué hay allí detrás como objeto que introduce en el sujeto mismo esta vacilación?

Es aquí, es en la función del objeto en tanto que está propiamente indicada en todo este

PSIKOLIBRO

texto, que los dejo hoy para introducirlos ahí la próxima vez. Es alrededor de una palabra que está en el texto. Creo haber encontrado la historia y la función de lo que podemos entrever en su uso en griego, alrededor de una palabra: agahía(XV), que nos dice ser lo que Sócrates, esta especie de hirsuto Sileno, oculta: es alrededor de la palabra Ayala que les dejo hoy en el discurso incluso cerrar el enigma, y que haré girar lo que les diré la próxima vez.



Agalma

1° de Febrero de 1961

Les dejé, la última vez, como alto en nuestro propósito, con la palabra de la cual les decía al misma tiempo que dejaba hasta la próxima vez todo su valor de enigma, sobre la palabra agalma (escritura en giego).

No creía decirlo tan bien. Para muchos el enigma era tan total que se preguntaban, ¿qué, qué dijo, lo sabe usted? En fin, a los que manifestaron esta inquietud, alguien de mi casa pudo dar al menos esta respuesta, que prueba que al menos en mi casa la educación secundaria sirve de algo; quiere decir adorno, engalanadura.

Sea lo que sea, en efecto esta respuesta no era más que una respuesta de primer abordaje de lo que todo el mundo debe saber. Agalma, agallo (escritura en giego), ataviar, ornamentar, en efecto, en su primer abordaje significa ornamento, engalanadura.

Ante todo, no es tan simple la noción de ornamento de engalanadura. Vemos enseguida que eso nos puede llevar lejos. Por qué? De qué engalanarse? para qué engalanarse? y con qué?

Es muy claro que si estamos aquí sobre un punto central, muchas avenidas deben conducirnos a él. Pero, finalmente retuve, para hacer de eso el eje de mi explicación, esta palabra agalma.

No vean en eso ninguna preocupación de rareza, sino bien esto, que en un texto al cual suponemos el más extremo rigor, el del Banquete, algo nos lleva a este punto crucial que está indicado formalmente en el momento en el cual les dije que la escena cambia completamente, y que después de los juegas del elogio tal como fueron hasta aquí regulados por este tema : el amor, entra este actor Alcibíades, que va a cambiar todo.

Para esto, la única prueba que necesito es que él mismo cambia la regla del juego atribuyéndose de tacto la presidencia.

PSIKOLIBRO

A partir de este momento, nos dice, ya no es más del amor que se va a hacer el elogio, sino del otro y en particular de cada uno de su vecino de la derecha. Verán que esto, para lo que sigue, tiene su importancia, y ya es mucho decir que sí del amor se va a tratar, es en el acto y en esta relación de uno a otro que aquí va a tener que manifestarse.

Ya se los hice observar la última vez, es notable que a partir del momento en que las cosas se comprometen en este terreno, con el director escénico experimentado que suponemos ser al principio de este diálogo, lo que nos es confirmado por la increíble genealogía mental que resulta de este Banquete, que a propósito de esto la última vez señalé él anteúltimo eco, el Banquete de Kierkegaard —el último ya se los nombré, es el Eros y ágape, de Ander Miagren (todo esto se suspende siempre a la armazón a la estructura del Banquete: pues bien, este personaje experimentado no puede sino hacer, desde que se trata de hacer entrar en juego al otro, no hay más que uno, hay dos otros; dicho de otra forma, en lo mínimo son tres, lo que Sócrates no deja escapar en su respuesta a Alcibíades cuando después de esta extraordinaria declaración, esta confesión pública, esta cosa que está entre la declaración del amor y casi, diríamos, la difamación de Sócrates, Sócrates le contesta: no es para mí que hablaste, es para Agatón. Todo esto nos hace sentir que pasamos a otro registro, y que la relación dual de aquél que en la escalada hacia el amor procede por una vía de identificación, si quieren también, de producción de lo que hemos indicado en el discurso de Diótima siendo ayudado por este pródigo de lo bello, llegando a ver en ese bello, él mismo identificado aquí al final a la perfección de la obra del amor, encuentra en ese bello su final mismo y lo identifica a esta perfección.

Por lo tanto, aquí entro en juego otra cosa que esta relación biunívoca que da al final de la obra del amor ese objetivo, este fin de la identificación en lo que puse en cuestión el año pasado, la temática del soberano bien, del bien supremo; aquí nos es mostrado que de repente otra cosa es substituida en la triplicidad, en la complejidad que muestra, nos ofrece a entregarnos este(..) ver nota(150) al que ustedes saben hago sostener lo esencial del descubrimiento analítico, esta topología... en su fondo resulta la relación del sujeto a lo simbólico en tanto esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura.

Es esta nuestra finalidad, es esto lo que articularemos la próxima vez para cerrar lo que tendremos para decir sobre el Banquete. Es con la ayuda de esto que haré resurgir viejos modelos que les he dado de la topología intrasubjetiva, en tanto que es así que debemos entender toda la segunda tópica de Freud.

Hoy pues, lo que apuntamos, es algo que es esencial para unir esta topología en la medida en que es sobre el tema del amor que tenemos que encontrarla. Lo que está en cuestión es de la naturaleza del amor; de una oposición una articulación esencial, olvidada, elidida y sobre la cual nosotros, analistas, sin embargo hemos aportado el elemento, la clavija que permite acusar la problemática; es sobre esto que debe concentrarse lo que hoy tengo que decirles sobre el agalma.

Es todavía más extraordinario, casi escandaloso que esto hasta ahora no haya sido colocado mejor en relieve, que se trata de una noción propiamente analítica, que espero poder hacerles consentir, hacerles dentro de un momento tocar con el dedo.

Agalma, he aquí como se presenta el texto. Alcibíades habla de Sócrates, dice que va a desenmascararlo. No iremos hoy hasta el final de lo que significa el discurso de Alcibíades. Saben que Alcibíades entra en los más grandes detalles de su aventura con Sócrates. Qué intentó? que Sócrates, diríamos, le manifieste su deseo, puessabe que Sócrates tiene deseo para con él. Lo que quiso es un signo.

Dejemos esto en suspenso, es demasiado pronto para preguntar por qué. Solamente estamos al comienzo de la marcha de Alcibíades, y en el primer abordaje, esta marcha no parece distinguirse esencialmente de lo que se dijo hasta ahí. Se trataba al principio, en el discurso de Pausanias; de lo que se va a buscar en el amor, y era dicho que lo que cada uno buscaba en el otro, intercambio de buenos procederes, era lo que contenía de eromenón, de deseable. Parece que es de lo mismo de lo que parece tratarse ahora.

Alcibíades nos dice que Sócrates es alguien cuyas disposiciones amorosas lo llevan hacia los niños hermosos. Es un preámbulo. Su ignorancia es general, no sabe nada, por lo menos en apariencia — Y ahí entra en la comparación célebre del sileno que es doble en su objetivo, quiero decir primero que es ahí su apariencia.

Es decir nada menos que bella, y por otro lado que este Sileno no es la imagen que se designa por este nombre, sino también algo que tiene su aspecto usual. Es una envoltura, un continente, una manera de presentar algo. Debían existir, instrumentos menudos de la industria de ese tiempo, eran pequeños silenciosos que servían de caja de ahíajas, de envoltura para ofrecer los regalos.

Y justamente es de esto de que se trata. Esta indicación topológica es esencial. Lo que es importante, es lo que hay en el interior. Agalma puede querer decir ornamento o adorno, pero es aquí ante todo objeto precioso, ahíajas, algo que está en el interior. Y aquí Alcibíades expresamente nos arranca de esta dialéctica de lo bello que hasta aquí era la vía, el guía, la forma de captura, esta vía de lo deseable, y nos desengaña, y a propósito del propio Sócrates.

Sépanlo, dice, Sócrates en apariencia está enamorado de los niños bellos, oute eí Tis kalós esti,mélei autô ouden (escritura en giego); que uno u otro sea bello, melei auto ouden (escritura en giego), no tiene la menor importancia. Se llena de ello los ojos(151). Al contrario la menosprecia, Kataphronei (escritura en giego), se nos dice, hasta un punto que no se pueden imaginar (cita griega). Ni siquiera pueden imaginarlo. Y que, a decir verdad, el fin que persigue —lo subrayo porque después de todo está en el texto, está expresamente articulado en este punto que no son sólo los bienes exteriores, la riqueza, por ejemplo, de la que cada uno hasta ahí— somos unos delicados— ha dicho que no era eso lo que se buscaba en los otros, pero tampoco ninguna de estas otras ventajas que de alguna manera pueden parecer procurar el amagiris, un honor, un oplei todos, a quien sea.

Estamos muy engañados al interpretarlo aquí como un signo de que se trata de desdeñar los bienes que sor bienes para la multitud. De lo que se trata es que lo que es rechazado, es justamente de lo que se habló hasta ahí, los bienes en general.

Por otro lado, nos dice Alcibíades, a su aspecto extraño no le den importancia, tan

PSIKOLIBRO

eironevómenos (escritura en giego), él se hace el tonto, interroga, se hace el burro para que le den comida(152). Se porta realmente como un niño. Se pasa el tiempo diciendo pavadas, pero spoudásantos de autóû (escritura en giego), no, como se traduce, cuando se pone serio; pero es: ustedes, sean serios, presten bien atención y abran el sileno, anoikhthéntos (escritura en giego), entreabierto. Y no se si alguien vio alguna vez los agalma que están adentro.

Alcibíades plantea enseguida que pone en dudas que alguien haya visto alguna vez de lo que se trata. Sabemos que no solamente, está allí el discurso de la pasión, sino que es el discurso de la pasión en su punto más tembloroso a saber aquél que de alguna manera está contenido por entero en el origen, aún antes que él se explique, está ahí, pesado por el golpe de talón(153) de todo lo que tiene que contarnos, que va a partir. Es bien el lenguaje de la pasión.

Ya esta relación única, personal: nunca nadie vio de lo que se trata, como me aconteció ver. Y lo he visto, las encontré, estas agalmas a tal punto ya divinas: khrysâ (escritura en giego), es amoroso, son de oro, totalmente bellas, tan extraordinarias que había una sola cosa para hacer,en brakhei (escritura en giego), y en el menor plazo, por las vías más cortas, hacer todo lo que podía ordenar Sócrates. Poieton, lo que se debe hacer; lo que se convierte en el deber, es todo lo que a Sócrates le place mandar.

Pienso que no es inútil que articulemos un tal texto paso a paso. No se lee esto como se lee France Soir un artículo del International Journal of Psychoanálisis efectivamente se trata de algo cuyos efectos son sorprendentes.

Por un lado estas agálmata, en plural, no nos dicen hasta nueva orden de lo que es, y por otro lado de repente arrastra esta subversión, esta caída bajo el golpe de los mandamientos de aquél que los posee. No pueden ustedes a pesar de todo encontrar algo de la magia que les lee he marcado alrededor del che vuoi, qué quieres? Es bien de esta clave, de este filo esencial de la topología del sujeto que empieza en ¿qué es lo que tu quieres? En otros términos, ¿hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?

Pero, sigue Alcibíades, como yo creía que él también era algo serio cuando hablaba te emé hora (escritura en giego), se traduce la flor de mi belleza... Y empieza toda la escena de seducción. Pero les he dicho, no iremos más lejos hoy, trataremos de hacer sentir lo que torna necesario este pasaje del primer tiempo al otro, a saber porque es necesario a toda costa que Sócrates se desenmascare.

Vamos solamente a pararnos en estas agálmata.

Quiero decirles claramente que no es, dénme crédito, en este texto que se origina para mí la problemática del agalma. No es que en esto hubiera el menor inconveniente, pues el texto es suficiente para justificarla, pero les voy a contar la historia como es. Les puedo decir que sin poder fecharlo exactamente, mi primer encuentro con agalma es un encuentro como todos los encuentros, imprevistos. Es en un verso de Hécuba de Eurípides que me llamó la atención hace algunos años. Y entenderán fácilmente por qué. Era no obstante un poco antes del período donde hago entrar aquí, la función del falo en la articulación esencial que la experiencia analítica y la doctrina de Freud nos muestran que hay entre la demanda y el deseo. De manera que en el pasaje no dejé de asombrarme del uso dado a este término en la boca de Hécuba. Hécuba dice: adónde me van a llevar, adónde me van a deportar. Lo saben, la tragedia de Hécuba se sitúa en el momento de la toma de Troya y entre todos los lugares que considera en su discurso, hay uno: será en este lugar a la vez sagrado y apestado como lo saben, ya que ahí no se tenía ni el derecho de alumbrar, ni de morirse, que era Delos. Y ahí, frente a la descripción de Delos alude a un objeto que era célebre, que era, por la manera que habla de él, lo indica, una palmera de la cual dice que esta palmera agálmata (escritura en giego). Es decir algueinos agalmata(escritura en giego), del dolor, agalmata, el término designa (...) ver nota(154). Y se trata del alumbramiento de Apolo. Es el agalma del dolor de la divina. Encontramos nuevamente la temática del parto, pero sin embargo bastante modificada, pues ahí ese tronco, ese árbol, esta cosa mágica erigida, conservada como un objeto de referencia a través de los años, es algo que no puede dejar, por lo menos para nosotros, analistas, de despertar todo el registro que hay alrededor de la temática del phallus (escritura en giego) en tanto que su fantasma está ahí, lo sabemos, en el horizonte; sitúa este objeto infantil.

El fetiche que no puede no ser tampoco para nosotros el eco de esta significación. Pero en todo caso es bien claro que agalma ahí no puede ser de ninguna manera traducido por ornamento, engalanadura, ni tampoco como frecuentemente se ve en los textos, por estatua. Pues frecuentemente theôn agalmata (escritura en giego), cuando se traduce rápidamente, se piensa que pega, que se trata en el texto de las estatuas de los dioses.

Lo ven enseguida, esto en que los retengo, lo que hace que creo que es un término que hay que puntuar en esta significación, este acento escondido que preside lo que se debe hacer para retener en la vía de esta banalización que siempre tiende a borrar para nosotros el verdadero sentido de los textos, es que cada vez que encuentren agalma, presten bien atención, aún cuando se trate de las estatuas de los dioses, mirarán de cerca, percibirán que siempre se trata de otra cosa.

Ya les doy, no jugamos aquí a las adivinanzas, la clave de la cuestión, diciéndoles que de lo que se trata es del acento fetiche del objeto que está siempre acentuado. Por otro lado tampoco hago aquí un curso de etnología, ni tampoco de lingüística. Y no voy a propósito de esto enganchar la función de fetiche, ni de esas piedras esencialmente redondas en el centro del templo. El templo de Apolo, por ejemplo, lo ven muy frecuentemente, es muy conocido, esta cosa, el mismo dios representado. El fetiche de algún pueblo, tribu del nudo del Niger, es algo de innombrable, sin forma sobre el cual pueden ocasionalmente derramarse enormes cantidades de líquidos de diversos orígenes, más o menos pegajosos e inmundos, y cuya su preposición acumulada, yendo de la sangre a la mierda, constituye el signo de que ahí está algo alrededor de lo cual todo tipo de efectos se concentran,que hacen del fetiche en sí mismo otra cosa que una imagen, que un ícono-eikon (escritura en giego) en tanto sería una reproducción.

Pero este especial poder del objeto queda tan en el fondo del uso, aún para nosotros, el acento aún se conserva en el término del ídolo o de ícono. En el término ídolo, por ejemplo, en el empleo que hace de el Poliuto, quiere decir: no es nada, se cae por tierra. Pero si a pesar de todo dicen de tal o de cual, hago de él o de ella mi ídolo, quiere decir también algo que no es simplemente que ustedes hagan de ello la reproducción de ustedes o de él, que hacen de él algo más alrededor de lo cual algo sucede.

PSIKOLIBRO

Tampoco aquí para mí se trata de perseguir la fenomenología del fetiche, sino de mostrar la función que esto ocupa en su lugar. Y para hacerse, puedo indicarles rápidamente que intenté en toda la medida de mis fuerzas ver todos los pasajes que nos quedan de la literatura griega donde se utiliza la palabra agalma. Y es solamente para ir más rápido que no les leeré cada uno.

Sepan simplemente, por ejemplo, que es de la multiplicidad del despliegue de las significaciónes que les libero la función de alguna manera central, que hay que ver en el límite de los usos. Pues, bien entendido, pienso que aquí, no hacemos en la línea de la enseñanza que les hago, la idea de que la etimología consiste en encontrar el sentido en la raíz.

La raíz de agalma no es tan cómoda. Lo que quiero decirles, es que los autores, en tanto que lo acercan a agallos, de esta palabra ambigüa que es agamai(alamai), pero también tengo envidia, estoy celoso de, lo que va a hacer agaomai (escritura en giego), que se soporta con dificultad, va hacia aganakteo (escritura en giego), que quiere decir estar indignado; que los autores a falta de raíces, quiero decir raíces que traigan con ellas un sentido, lo que es absolutamente contrario al principio de la lingüística, liberan gal o gel, el gel de gelao, el gal que es el mismo que en galene, la pupila, galene —(escritura en giego), el otro día se los cité al pasar, es el mar que brilla porque está perfectamente unido.Puesto que es una idea de resplandor que está escondida ahí en la raíz. Tanto aglaos (escritura en giego), Aglae, la brillante, está ahí para hacernos de ello un eco familiar. Como lo ven, no va en contra de lo que tenemos que decir sobre esto. Sólo lo pongo aquí entre paréntesis, porque también no es más bien más que una ocasión de mostrarles ambigüedades de esta idea, que la etimología es algo que nos lleva, no hacia un significante, sino hacia una significación central. Pues igualmente se puede interesar no en el gal, sino en la primera parte de la articulación fonemática, a saber aga, que es propiamente eso en lo que agalma nos interesa por su relación con el agathos.

Y, en este género, saben que no reclamo al alcance del discurso de Agatón (escritura en giego), prefiero francamente ir a la gran fantasía de Cratilo. Verán que la etimología de Agatón, es Agaston (escritura en giego), admirable. Pues dios sabe por qué ir a buscar (...) ver nota(155). Lo admirable que hay en lo rápido. Por otro lado esta es la manera cómo todo es interpretado en el Cratilo. Hay cosas bastante bonitas en la etimología de Anthropos, está en el lenguaje articulado, Platón era realmente alguien macanudo.

Agalma, en verdad, no es por ese lado que tenemos que dar vueltas para darle su valor. Agalma, se ve, siempre está en relación a las imagenes, a condición que vean bien cómo en todo el contexto, es siempre de un tipo de imagenes bien especial. Tengo que elegir entre las referencias. Las hay en Empédocles, en Heráclito, en Demócrito, voy a tomar las más vulgares, las poéticas, aquellas que todo el mundo sabía de memoria en la antigüedad. Las voy a buscar en una edición yuxtalineal de la Ilíada y de la Odisea. En la Odisea por ejemplo hay dos lugares donde se encuentra agalma. Primero es en el libro 3, en las aventuras de Telémaco, y se trata de los sacrificios que se hacen para la llegada de Telémaco. Los pretendientes como de costumbre, hacen un gran esfuerzo, y se sacrifica, al dios Poros (escritura en giego), lo que se traduce por una ternera. Es un ejemplar de la especie vaca. Y se dice que se convoca expresamente un tal Aerges que es orfebre, como(...) ver nota(156) y que se le encarga de hacer un ornamento para los cuernos de la bestia.

Paso todo lo que es práctica concerniente a la ceremonia. Pero lo que es importante, no es lo que sucede después, que se trate de un sacrificio tipo Vudú, sino lo que es importante es lo que es dicho de lo que esperan de agalma. Agalma en efecto está en la cosa. Esto se nos lo dice expresamente. El agalma justamente es ese adorno de oro y esto es sacrificado para el hambre de la diosa, Atenea. Pues bien, que habiéndolo visto sea Kekarotro, ratificada. Utilizamos esta palabra ya que es una palabra de nuestro lenguaje.

Dicho de otra forma, el agalma aparece bien como una especie de trampa para los dioses. Los dioses, estos seres reales, hay trucis que les atraen el ojo. No crean que es el único ejemplo que tengo para darles del empleo de agalma. Por ejemplo, cuando en el libro 8 de la misma Odisea nos cuentan lo que ocurrió en la toma de Troya, es decir la famosa historia del gran caballo que contenía en su vientre los enemigos, y todas las desgracias que estaban encerradas para la ruina de Troya. Los troyanos, que lo arrastraron para su casa se interrogan. Y se preguntan qué van a hacer de él. Dudan. Y hay que creer que esta duda fue la que para ellos fue mortal pues había dos cosas para hacer. O bien, la madera hueca abrirle el vientre para ver lo que había adentro, o bien habiéndolo arrastrado a la cima de la ciudadela, dejarlo para ser qué? sino agalma.

Es la misma idea, es el encanto. Es algo que está ahí tan embarazoso para ellos como para los griegos. Para decirlo todo, es un objeto insólito.

Es este famoso objeto extraordinario que está tan al centro de toda una serie de preocupaciones todavía contemporáneos. No necesito evocar aquí el horizonte surrealista.

Lo que hay de seguro, es que para los antiguos también el agalma es algo alrededor de lo que en suma se puede atrapar la atención divina. De esto hay mil ejemplos que podría darles. En la historia de Hécuba, también en Eurípides —en otro lugar, se cuenta el sacrificio a la manera de Aquiles— de su hija Polyxena. Y es muy lindo, tenemos ahí la excepción que es la oportunidad de evocar en nosotros los espejismos eróticos: es el momento en que la heroína ofrece ella misma un pecho que es semejante, nos dicen, al agalma. Pero, no es seguro, nada lo indica,que tengamos que conformarnos aquí con lo que eso evoca, a saber la perfección de los órganos mamarios en la estatuaria griega. Creo que más bien de lo que se trata, considerando que en esa época no eran objetos de museo, es tal vez lo que vemos en todas las otras partes, la indicación en el uso que se hace de la palabra cuando se dice que en los santuarios, en los templos, en las ceremonias se cuelgan anakté, agalmas.

El valor mágico de los objetos que se evocan aquí está más bien ligado a la evocación de estos objetos que conocemos bien que se llaman de ex voto.

Para decirlo todo, para las personas mucho más cercanas que nosotros a la diferenciación de los objetos en su origen, es bello como santos de ex voto. Y en efecto los santos de ex votos son siempre perfectos, están hechos en el torno, en un molde. No faltan otros ejemplos pero podemos quedarnos aquí.

PSIKOLIBRO

De lo que se trata, es del sentido brillante, del sentido galante, pues la palabra galante viene de gal brillo, que es francés antiguo.

Es eso, hay que decirlo, de lo que nosotros analistas, hemos descubierto la función bajo el nombre de objeto parcial.

He ahí, uno de los más grandes descubrimientos de la investigación analítica, que es la función del objeto parcial. La cosa de la cual tenemos más que asombrarnos, nosotros analistas, es que habiendo descubierto cosas tan significativas, todo nuestro esfuerzo sea siempre para borrar esa originalidad.

En algún lugar es dicho en Pausanias, también a propósito de un uso de agalma, que los agalma que refieren en tal santuario a las brujas que estaban allí para retener, impedir que ocurra el parto de Alcmena, era amutro teros, amutro teras, un tiempo un poco borrado. Pues bien, es esto. También nosotros hemos borrado, tanto como pudimos, lo que significa el objeto parcial. Es decir que nuestro primer esfuerzo fue de interpretar lo que se había hecho como hallazgo, a saber ese lado profundamente parcial del o bjeto en tanto es pivote, centro, llave del deseo humano. Valía la pena que nos detuviéramos ahí un momento. Pero no, se ha llevado eso hacia una dialéctica de la totalización, es decir el único digno de nosotros, el objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el objeto esférico que sin pies ni patas, el todo del otro en qué, como cada uno lo sabe, irresistiblemente nuestro amor se termina.

No nos hemos dicho a propósito de todo esto que aún tomando las cosas así, probablemente que en tanto objeto del deseo, este otro es la suma de un montón de objetos parciales. Lo que para nada es lo mismo que un objeto total.

Que nosotros mismos tal vez, en lo que elaboramos, lo que tenemos que manejar de ese fondo que llaman nuestro ello, es quizás un vasto trofeo de todos estos objetos de lo que se trata.

En el horizonte, nuestra propia ascesis, nuestro modelo del amor, lo hemos puesto del otro en lo cual no estamos del todo equivocados. Pero de ese otro hemos hecho el otro a quien se dirige esta función bizarra que llamamos de oblatividad. Amamos al otro por él mismo. Por lo menos cuando se llegó al objetivo, y a la perfección. El estadio genital bendice todo esto.

Sin duda hemos ganado algo al abrir una cierta tópica de la relación al otro, de la cual como lo saben bien, no tenemos privilegio, ya que toda una especulación contemporánea diversamente personalista da vueltas ahí alrededor. Pero es chistóso que también haya algo que hayamos dejado completamente de lado en este asunto,y es obligatorio dejarlo de lado cuando se toman las cosas en esta mira particularmente simplificada, y que supone, con la idea de una armonía preestablecida, el problema resuelto, que finalmente es suficiente amar genitalmente para amar al otro por sí mismo.

No traje —porque ya le eché una maldición en otro lugar y lo verán luego surgir— el pasaje increíble que sobre esto se desarrolló, sobre el tema de la cárácterología de lo genital, en ese volumen que se llama el "Psicoanálisis hoy en día". El tipo de predicación que se desarrolla alrededor de esta idealidad terminal, es algo de lo cual desde hace mucho tiempo, pienso, les hice sentir lo ridículo. No tenemos que detenernos ahí hoy, pero como sea es muy claro que al volver al principio y a las fuentes, hay, por lo menos una pregunta que hay que hacerse sobre este tema, que si realmente este objeto oblativo no es de alguna manera sino el homólogo, el desarrollo, es abertura del acto genital,en sí mismo, diría que sería suficiente, en dar la palabra, de la medida. Es claro que la ambigüedad persiste en la cuestión de saber, si ese otro, nuestra oblatividad, es lo que le dedicamos en este amor todo amor, todo para el otro, si lo que buscamos, es su goce como parece ir de suyo por el hacho de que se trata de la unión genital, o bien su perfección.

Cuando se evocan ideas tan altamente morales como la de la oblatividad, la menor de las cosas que se pueda decir de eso, con la cual se pueda despertar viejas cuestiones, es por lo menos evocar la duplicidad de estos términos. Al final de cuentas, estos términos, bajo una forma tan pulida , simplificada, sólo se sostienen por lo que es subyacente, es decir la tan moderna oposición del sujeto y del objeto. También , a partir del momento en que un autor un poco preocupado en escribir en un estilo permeable para la audiencia contemporánea desarrollará esos términos, será alrededor de la noción del sujeto y del objeto que comentará esta temática analítica: tomamos al otro como un sujeto y no pura y simplemente como nuestro objeto. El objeto situándose aquí en el contexto de un valor de placer, de fruición , de goce.

Siendo el objeto mantenido para reducir esto único del otro en tanto que debe ser para nosotros un sujeto con esta función omnivalente, si no hacemos de él más que un objeto, después de todo un objeto cualquiera, un objeto como los otros, un objeto que puede ser rechazado, cambiado, en fin, ser profundamente devaluado.

Tal es la temática que está subyacente a esta idea de oblatividad tal como está articulada cuando nos hicieron de ella una especie de correlativo ético, obligado de acceso a un verdadero amor que sería suficientemente connotado en ser genital.

Observen que hoy estoy menos dispuesto a criticar, es también por eso que me dispenso de recordar los textos, esta tontería analítica, la de poner en cuestión sobre lo que ella misma descansa, es a saber, que habría una superioridad cualquiera a favor del amado, del partenaire del amor, en lo que sea así considerado como sujeto en nuestro vocabulario existencial analítico.

Pues nunca he sabido que después de haber dado tanta connotación peyorativa al hecho de considerar al otro como un objeto, nunca nadie haya hecho la observación de considerarlo como un sujeto, no es lo mejor. Pues si un objeto vale lo que otro, con la condición que demos a la palabra objeto su sentido inicial, que sean los objetos en tanto los diferenciamos y podemos comunicarlos; si por lo tanto es deplorable que el amado nunca se convierta en objeto, ¿es mejor que sea un sujeto?.

Para contestar es suficiente hacer esta observación, que si un objeto vale lo que otro, para el sujeto es todavía peor, pues no es que vale simplemente lo que otro sujeto: un sujeto, estrictamente, es un otro.

PSIKOLIBRO

El sujeto estricto, es alguien a quien podemos imputar ¿qué? nada más que el ser como nosotros, este ser que es (escritura en giego) ekhei epos (escritura en giego), que se expresa en un lenguaje articulado, que posee la combinatoria, y que puede contestar a nuestra combinatoria con sus propias combinaciones, que lo podemos hacer entrar en nuestro cálculo como alguien que combina como nosotros

Pienso que aquellos formados en el método que hemos introducido aquí, inaugurado, no me contradirán sobre esto. Es la única sana definición del sujeto. En todo caso la única sana para nosotros, la que permite introducir cómo obligatoriamente un sujeto entra en la spaltung determinada por su sometimiento a este lenguaje. A saber, que a partir de estos términos podemos ver cómo es estrictamente necesario que pase algo: que en el sujeto hay una parte donde ello habla solo. En lo que sin embargo el sujeto queda suspendido.

También, (es justamente eso lo que se trata de saber. Y cómo podemos llegar a olvidarlo) justamente qué función puede ocupar en esta relación justamente electiva, privilegiada, que es la relación del amor, el hecho de que este sujeto con el cual entre todos, tenemos el lazo del amor, en que justamente esta cuestión tiene una relación con esto, que él sea el objeto de nuestro deseo.

Pues si suspendemos esta amarra, este punto giratorio, este centro de gravedad, de enganche de la relación de amor, pero si la ponemos, y si poniéndola no la ponemos distinguiéndola, es verdaderamente imposible decir cualquier otra cosa que no sea un escamoteo concerniente a la relación del amor. Es precisamente a esto, a esta necesidad de acentuar el objeto correlativo del deseo en tanto que es eso el objeto, no el objeto de la equivalencia, del transitivismo de los bienes, de la transacción sobre las envidias, sino esa cosa alguna que es la mira del deseo como tal, lo que acentúa un objeto entre todos por estar sin equilibrio con los otros. Es con esta función del objeto, es a esta acentuación del objeto que responde la introducción del análisis de la función del objeto parcial.

Y, también, por otro lado, todo lo que hace, ustedes lo saben, al peso, al resonar, al acento del discurso metafísico, descansa siempre en alguna ambigüedad. Dicho de otra forma, si todos los términos que utilizan cuando hacen metafísica, estuvieran estrictamente definidos, no tuvieran más que una significación unívoca, si el vocabulario de la filosofía, de ninguna manera triunfante, objetivo eterno de los profesores, no tendrían para nada que hacer más metafísica, pues no tendrían más nada que decir.

Quiero decir que se darían cuenta que las matemáticas son mucho mejor. Ahí se pueden agitar signos que tienen un sentido unívoco, porque no tienen ninguno. De manera que cuando hablan de una forma más o menos apasionada de las relaciones del sujeto y del objeto, es porque ponen en el sujeto alguna otra cosa que este estricto sujeto del cual les hablaba hace un rato; y en el objeto, el objeto que acabo de definir como algo que en el límite se confina a la estricta equivalencia de una comunicación sin equívoco de un objeto científico. Para decirlo todo, si este objeto les apasiona, es porque ahí adentro, escondido en el está el objeto del deseo, agalla, el peso, la cosa por la cual es interesante, a saber,donde está este famoso objeto, saber su función y saber donde opera, tanto en la inter como en la intrasubjetividad. Es en tanto que este objeto privilegiado del deseo es algo que para cada uno culmina en esta frontera, en este punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente, donde juega un rol, que intenté formalizar —volveré a esto la próxima vez, en el fantasma.

Y es siempre este objeto, que cualquiera sea la manera que tengan que hablar de él en la experiencia analítica, que lo llamen seno, falo o la mierda, es un objeto parcial. Es de eso de lo que se trata en tanto que el análisis es un método, una técnica que se adelantó en este campo abandonado, en este campo vedado, en este campo excluído por la filosofía, porque no es manejable, no susceptible a su dialéctica y por las mismas razones, que se llama el deseo.

Si no sabemos indicar, puntuar en una topología estricta, la función de lo que significa este objeto a la vez tan limitado y tan huidizo en su figura que se llama el objeto parcial, si no ven pues el interés de lo que introduje hoy con el nombre de agalma —es el punto mayor de la experiencia analítica—,y yo no puedo creer ni un instante, dado que sobre algún malentendido, que esto, la forma de las cosas, hace que todo lo que se haga, se diga como más moderno en la dialéctica analítica gire alrededor de esta función profunda, radical referencia kleiniana del objeto en tanto bueno o malo, y que es efectivamente considerado en esta dialéctica como un dato primordial.

Efectivamente, es ahí que les ruego que detengan un instante su espíritu.

Hacemos girar un montón de cosas, un montón de funciones de identificación, identificación con aquel a quien pedimos algo en el llamado del amor, y si este llamado es rechazado, la identificación a ese mismo al cual nos dirigimos como el objeto de nuestro amor, este pasaje tan sensible del amor a la identificación —y después en un tercer tipo de identificación, hay que leer a Freud un poco, los ensayos del psicoanálisis, la tercera función que toma un cierto objeto carácterístico, en tanto puede ser el objeto del deseo del otro a quien nos identificamos. Bien, nuestra subjetividad, la construimos enteramente en la pluralidad, en el pluralismo de estos niveles de identificación que llamamos el ideal del yo, yo ideal, que llamaremos, también identificado, yo deseante.

Pero de todos modos hay que saber donde funciona, dónde se sitúa en esta articulación el objeto parcial. Y ahí pueden notar simplemente en el desarrollo presente del discurso analítico, que este objeto, agalma, pequeño a, objeto del deseo, cuando lo buscamos según el método kleiniano, está allí desde la partida, antes de cualquier desarrollo de la dialéctica, está allí como objeto del deseo. El peso, el núcleo intercentral del objeto bueno o malo en toda psicología que tiende a desarrollarse y explicarse en términos freudianos, es este objeto bueno, o este objeto malo, que la amiga Klein sitúa en algún lugar en este origen, en este principio de los principios que está aún antes del período depresivo.

No hay allí algo, en nuestra experiencia, que sólo en sí mismo ya es suficientemente signaléctico(signalectique).

Pienso haber hecho hoy suficiente diciendo que es alrededor de esto que concretamente en el análisis o fuera del análisis, puede y debe hacerse la división entre una perspectiva sobre el amor, que ella de alguna manera, ahoga, deriva, esconde, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia, esta famosa escalada hacia un bien supremo de que nos extrañamos que podamos todavía, nosotros, en el análisis, guardar vagos reflejos de cuatro centavos bajo el nombre de oblatividad, este tipo de amar en dios, si puedo decir,

PSIKOLIBRO

que estaría en el fondo de toda relación amorosa; o si, como la experiencia lo demuestra, todo alrededor de este privilegio, de este punto único, y constituído en algún lugar por aquéllo que encontramos en un ser, cuando amamos verdaderamente. ¿Pero qué es eso? justamente, agalma este objeto que hemos aprendido a contornar, distinguir en la experiencia analítica, y alrededor del cual la próxima vez trataremos de reconstruir en su topología triple del sujeto, del pequeño otro y del gran Otro en qué punto viene a jugar, y cómo es sólo a través del otro y por el otro que Alcibíades, como cualquier hijo de vecino, quiere hacer saber a Sócrates de su amor.



Entre Sócrates y Alcibíades

8 de Febrero de 1961

Hay pues agálmatas en Sócrates, y esto es lo que provocó el amor de Alcibíades. Ahora vamos a volver a la escena en tanto pone precisamente en escena a Alcibíades en su discurso dirigido a Sócrates, y al cual Sócrates, como lo saben, va a responder dándole, hablando con propiedad, una interpretación. Veremos cómo esta apreciación puede ser retocada, pero se puede decir que estructuralmente, a primera vista, la intervención de Sócrates va a tener todas las carácterísticas de una interpretación. A saber: "todo lo que acabas de decir tan extraordinario, enorme, en su impudencia, todo lo que acabas de develar hablando de mi, es para Agatón que lo has dicho".

Para entender el sentido de la escena que se desarrolla de uno a otro de estos términos, del elogio que Alcibíades hace de Sócrates a esta interpretación de Sócrates, y a lo que seguirá, conviene que retomemos las cosas un poco más arriba, y detalladamente. A saber, que veamos el sentido de lo que ocurre, a partir de la entrada de Alcibíades, entre Alcibíades y Sócrates.

Se los he dicho, a partir de ese momento, ocurrió ese cambio, que no es más del amor del que se va a hacer el elogio, sino hacer el elogio de un otro designado por orden. Y justamente lo importante es esto: de lo que se va a tratar de hacer el elogio, epainos, del otro. Y es precisamente en esto, en cuanto al diálogo, que reside el pasaje de la metáfora. El elogio del otro se substituye no al elogio del amor, sino al amor en sí mismo. Y esto desde el comienzo. Es, a saber, que Sócrates, dirigiéndose a Agatón, le dice: "el amor de este hombre, Alcibíades, no es para mí algo sencillo (todos saben que Alcibíades fue el gran amor de Sócrates). Desde que me enamoré de él —veremos el sentido que conviene

PSIKOLIBRO

dar a estos términos, ha sido el erastés— no me es más permitido poner los ojos sobre un buen mozo ni entretenerme con ninguno sin que me tenga celos y me envidie, entregándose a increíbles excesos. Por poco no se me echa encima de la forma más violenta. Toma cuidado, y protégeme, le dice a Agatón, pues tanto la manía de éste, como la rabia de amar, me dan miedo".

Es después de esto que se ubica el diálogo con Erixímaco, de donde va a resultar el nuevo orden de cosas. Es, a saber, que fue convenido que se hará elgio uno por vez de aquél que está a la derecha.

Esto está instaurado en el curso de un diálogo entre Alcibíades y Erixímaco. El epainos, el elogio que va a estar en cuestión, tiene, os lo dije, esta función metafórica, simbólica, de expresar algo que, del uno al otro, aquél del cual se habla, tiene una cierta función de metáfora del amor; epainein: alabar, tiene aquí una función ritual, que es algo que puede traducirse en estos términos: hablar bien de alguien. Y, a pesar de que no se puede hacer valer este texto en el momento del Banquete, ya que es posterior, Aristóteles en su Retórica, Libro I, Capítulo 9, diferencia epainos de enkomion. Les he dicho que no quería hasta ahora entrar en esta diferencia entre epainos y enkomion.

Pero a pesar de todo llegaremos a esto, llevados por la fuerza de las cosas.

La diferencia del epainos, muy precisamente en la forma en que Agatón ha introducido su discurso. Habla del objeto partiendo de su naturaleza, de su esencia, para luego desarrollar sus cualidades. Es un despliegue, si se puede decir, del objeto en su esencia. Mientras que el enkomion, que tenemos, parece, dificultad en traducir, y el término komos que está ahí implicado sin duda por algo, el enkomion, si se debe traducir por algo equivalente en nuestra lengua, sería algo así como panegírico, y si seguimos a Aristóteles, se tratará entonces de trenzar la guirnalda de los grandes hachos del objeto.

Punto de vista que desborda, que es excéntrico en relación a la mira de su esencia, que es la del epainos.

Pero el epainos no es algo que no se presenta ambigüo a partir de su abordaje. Primero, es en el momento donde se decide que es del epainos que se tratará, que Alcibíades empieza a retrucar que la observación que hizo Sócrates sobre su celo, digamos feroz, no comporta una sola palabra verdadera. Es todo lo contrario. Es él, el buenhombre, quien, si llego a alabar a alguien en su presencia, sea un dios, sea un hombre, si es otro que no sea él, va a caer sobre mí —y retama la misma metáfora que hace un rato— to kheîre, con brazos cortos.

Allí hay un tono, un estilo, una suerte de malestar, de embrollo, una suerte de respuesta molesta, de "cállate", casi pánica de Sócrates.

"Cállate. No contendrás tu lengua", se traduce con bastante certeza. "Por Poseidón, contesta Alcibíades —lo que no es poco— no podrías protestar, te lo prohibo. Sabes bien que en tu presencia no haría el elogio de quienquiera que fuese".

"Pues bien, dice Erixímaco, pronuncia el elogio de Sócrates".¿ Y qué sucede entonces? "¿Es que a Sócrates, al hacer su elogio, debo infligirle ante ustedes el castigo público que le he prometido, haciendo su elogio,debo desenmascararlo?" Y es así que será luego en su desarrollo. Y en efecto, no es tampoco sin inquietud, como si ahí fuera a la vez una necesidad de la situación y también la implicación del género, que el elogio pueda en estos términos ir tan lejos como para hacer reír a aquél del cual se va a tratar.

Alcibíades propone también un gentlemen agreement(157): "¿debo decir la verdad?", a lo que Sócrates no se rehusa. "Te invito a decirla". "Pues bien, dice Alcibíades, te doy la libertad, si traspaso los límites de la verdad en mis términos, de decir: tu mientes. Por cierto, si llego a divagar, a perderme en mi discurso, no debes extrañarte por ello dado el personaje —volvemos a encontrar allí el término de la atopía — incalificable, eres tan desconcertante; cómo no embrollarse en el momento de poner las cosas en orden, katarithmein, de hacer la enumeración y la cuenta". Y he aquí el elogio que comienza. El elogio, la última vez les indiqué la estructura y el tema. Alcibíades, en efecto, dice —sin duda entra en el geláo, geloios, más exactamente, en lo risible, y seguramente empezando a presentar las cosas por la comparación que, os lo apunto, retorna en suma tres veces en su discurso, cada vez con una insistencia casi repetitiva, donde se compara a Sócrates con esta envoltura ruda e irrisoria que constituye el sátiro: de alguna manera hay que abrirla para ver en su interior lo que la primera vez él llama agalmata theon, la estatua de los dioses. Y después retoma en los términos que les he dicho la última vez, llamándolos nuevamente agalma, agalma divina, admirable. La tercera vez lo veremos más adelante utilizar el término are tés, agalma aretés, la maravilla de las maravillas. Sobre la marcha, lo que vemos es esta comparación, esta comparación que en el momento en que es instaurada, es llevada en ese momento muy lejos, en que es comparado con el sátiro Marsias. Y a pesar de su protesta —y seguramente no es flautista— Alcibíades vuelve, apoya, y compara aquí a Sócrates con un sátiro, no simplemente con una forma de caja, un objeto más o menos irrisorio, sino con el sátiro Marsias, nominalmente, en tanto que cuando entra en acción, todos saben por la leyenda el encanto que se libera de su canto. El encanto es tal que este Marsias incurrió en los celos de Apolo. Apolo lo hace descuartizar por haberse atrevido a rivalizar con la suprema música, la música divina. La única diferencia —dice, entre él y Sócrates, es que en efecto Sócrates no es flautista. No es a través de la música que opera, y sin embargo el resultado es exactamente del mismo orden. Y aquí conviene referirnos a lo que Platón explica en el Fedro concerniente a los estados, si así se pare de decir, superiores de la inspiración, tal como son producidos más allá del franqueamiento de la bollera. Entre las diversas formas de este franqueamiento, que no retamo aquí, están las que son deomenous, que necesitan de los dioses y de las iniciaciones; y estos, la marcha, la vía, consiste para ellos en un medio entre los cuales el de la ebriedad, producida por una cierta música, produce en ellos esto que se llama la posesión. No es ni más ni menos a este estado al que Alcibíades se refiere cuando dice que es lo que Sócrates produce en él a través de las palabras. Con palabras que no tienen acompañamiento; sin instrumento, produce a través de sus palabras exactamente el mismo efecto.

"Cuando tenemos la oportunidad de escuchar un orador — dice — hablar de un tema semejante, aunque fuese un orador de primer orden, es poco el efecto que eso nos hace; al contrario, cuando se te escucha a tí o bien tus palabras relatadas por otro, aunque no fuese más que pány faulos, alguien sin valor, que el auditor sea mujer, u hombre o adolescente, el golpe que recibe, que lo perturba, hablando con propiedad, es

PSIKOLIBRO

katekhómetha (XIII): estamos poseídos por eso".

Aquí está la determinación del punto de experiencia a través del cual Alcibíades considera que en Sócrates está ese tesoro, este objeto totalmente indefinible y precioso, que es aquél que va a fijar, si se puede decir,su determinación después de haber desencadenado su deseo. Está en el principio de todo lo que luego va a ser desarrollado en estos términos, su resolución, y sus empresas junto a Sócrates Y es en este punto que debemos detenernos.

Esto es en efecto lo que nos va a describir. Le ocurrió con Sócrates una aventura qué (...) ver nota(158). Es que habiendo tomado esta determinación, sabiendo que de alguna manera caminaba sobre un terreno poco seguro; sabe desde hace mucho la atención que Sócrates presta a lo que llama su (...) ver nota(159), —se traduce como se puede—, en fin, su sex appeal, le parece que le sería suficiente que (...) ver nota(160) le declare para obtener justamente de él todo lo que está en cuestión, a saber, lo que define él mismo com o: todo lo que él sabe (cita griega(161)), y entonces es el relato de las diligencias.

Pero, después de todo, será que aquí no pode más ya detenernos; ya que Alcibíades sabe que de Sócrates tiene el deseo, que nos presume mejor y más fácilmente su complacencia.

Qué quiere decir este hecho, que de alguna manera lo que él sabe, ya, Alcibíades, a saber, que para Sócrates es un amado, un erómenos; qué necesidad tiene de hacerse dar por Sócrates sobre este tema el signo de un deseo que, puesto que es de alguna manera reconocido —en los momentos pasados Sócrates nunca hizo misterio de eso reconocido y por eso conocido, y por lo tanto, podríamos pensar, ya confesado; qué quieren decir estas maniobras de seducción desarrolladas con un detalle, un arte y al mismo tiempo, una impudencia , un desafío hacia los auditores que por otra parte es tan sentido como algo que rebasa los límites de lo que introduce, no es nada menos que la frase que sirve en el origen de los misterios: "ustedes que están ahí, tápense los oídos". Se trata de los que no tienen derecho a oír, menos aún de repetir, sirvientes; los que no pueden oír lo que va a ser dicho, cómo esto va a ser dicho, más vale para ellos que no oigan nada..

Y en efecto, el misterio de esta exigencia de Alcibíades responde a este misterio, corresponde después de todo a la conducta de Sócrates. Pues si Sócrates se mostró desde siempre como el erastés de Alcibíades, sin duda nos parecerá desde una perspectiva post-socrática, diríamos desde otro registro, que es un gran mérito lo que muestra, y que el traductor del Banquete apunta al margen bajo el término de su templanza. Pero esta templanza no es tampoco algo que en el contexto esté indicado como necesario; que Sócrates muestre allí su virtud, puede ser, pero qué relación con el sujeto del cual se trata, si es verdad que lo que nos muestran a este nivel es algo que concierne al misterio del amor. En otros términos, ven ustedes alrededor de qué intento girar; de esta situación, de este juego, de lo que se desarrolla ante nosotros en la actualidad del Banquete, para asir, propiamente hablando, la estructura. Digamos que todo en la conducta de Sócrates indica que el hecho de que Sócrates, en suma, se rehuse a entrar él mismo en el juego del amor, está estrechamente ligado a esto que está planteado en el origen como el término del debate; es que él sabe. Y es también, dice, la única cosa que sabe. Sabe de qué se trata en las cosas del amor. Y di remos que es porque Sócrates sabe, que él no ama.

Y, también, con esta clave demos el pleno sentido a las palabras que acoge, después de tres o cuatro es cenas en las cuales la escalada de los ataques de Alcibíades nos es producida en un ritmo ascendente —la ambigüedad de la situación confina siempre a lo que, propiamente hablando, es el geláo, lo risible, lo cómico. En efecto, es una escena bufona estas invitaciones a cenar, que se termina por un señor que se va muy temprano, muy educadamente, después de haberse hecho esperar, que vuelve una segunda vez y que nuevamente se escapa, y con el cual el diálogo se produce bajo las sábanas: "Sócrates, ¿duermes?" En absoluto. Hay algo que, para llegar a estos últimos términos, nos hace pasar por caminos bien hechos para ponernos en un cierto nivel. Cuando Sócrates al final le contesta, después que Alcibíades se haya verdaderamente explicado, haya llegado hasta el punto de decirle: "Allí está lo que deseo, y seguramente me avergonzaría de esto ante la gente que no entendería; te explico a ti lo que quiero"— Sócrates le contesta: "Finalmente, no eres el último de los estúpidos. Es verdad que justamente lo que quieres es lo que poseo, si en mí existe este poder gracias al cual llegarías a ser mejor. Sí, has debido percibir en mí una belleza que difiere de todas las otras. Una belleza de otra calidad, alguna otra cosa, y habiéndola descubierto te colocas a partir de allí en la postura de compartirla conmigo, o más exactamente de hacer un intercambio: belleza contra belleza, y al mismo tiempo, —aquí en la perspectiva socrática de la ciencia: la ilusión, la falacia de la belleza— quieres intercambiar la verdad. Y en efecto, Dios mío, eso no guiere decir otra cosa que intercambiar cobre contra oro. Pero, dice Sócrates —y allí conviene tomar las cosas como son dichas— desengáñate. Examina las cosas con más cuidado, ameinon skópei, de manera de no equivocarte, este (...) ver nota(162) no siendo, hablando con propiedad nada".

"Paren evidentemente, dice, el ojo del pensamiento va abriéndose en la medida que el alcance de la vista del ojo real va disminuyendo. Seguramente no estás en este punto. Pero cuidado, allí donde ves algo, no soy nada".

Lo que Sócrates rehusa en este momento, si es definible en los términos que les he dicho concernientes a la metáfora del amor; lo que Sócrates rehusa, para mostrar se lo que ya mostró ser, diría, casi oficialmente en todas las salidas de Alcibíades, para que todo el mundo sepa que Alcibíades, dicho de otra forma, fue su primer amor, lo que Sócrates rehusa mostrar a Alcibíades, es algo que toma otro sentido, que sería propiamente la metáfora del amor, en tanto que Sócrates se admitiría como amado. Y diría más, se admitiría como amado, inconscientemente. Es justamente por que Sócrates sabe, que se rehusa a haber sido a cualquier título, sea justificado o justificable, erómenos. Lo deseable, lo que es digno de ser amado.

Lo que hace que él no ame, que la metáfora del amor no pueda producirse, es la substitución del erómenos por el erastés, el hacho que se manifieste como erastés en el lugar en que había erómenos, y es a lo que no se puede rebasar, porque para él, no hay nada en él que sea amable. Porque su esencia es ese orden, ese vacío, ese hueco y, para utilizar un término que ha sido utilizado posteriormente en la meditación neo-platónica y agustiniana, esta kénosis, que es lo que representa la posición central de Sócrates.

Es tan verdadero que este término kénosis, este vacío opuesto al lleno, de quién sino de

PSIKOLIBRO

Agatón justamente, está completamente en el comienzo del diálogo cuando Sócrates, después de su larga meditación en el vestíbulo de la casa vecina, llega finalmente al Banquete y se sienta al lado de Agatón; empieza a hablar —se cree que juega, que bromea, pero en un diálogo a la vez tan riguroso y austero en su desarrollo, podemos creer que nada está allí como relleno— dice: "Agatón, tú estás lleno, y como se hace pasar algo, un líquido de un jarrón lleno a un jarrón vacío, con la ayuda de una mecha a lo largo de la cual el líquido fluye, de la misma forma voy "— ironía sin duda, pero que apunta a algo, que quiere decir algo, que es también lo que precisamente Sócrates, se los he repetido muchas veces —y es en la boca de Alcibíades— presenta como constitutivo de su posición, que es esto: lo principal es que no sabe nada, salvo lo que concierne a las cosas del amor, amatio licentiae, como lo tradujo Cicerón, forzando un poco la lengua latina. Entia es la ignorancia bruta, mientras que licencia es ese mi saber constituido como tal, como vacío, como llamado del vacío al centro del saber.

Perciben bien lo que pienso de lo que aquí pretendo decir. Es que la estructura constituida por la substitución, la metáfora realizada, constituyendo lo que llamé el milagro de la aparición del erastés, en el lugar, mismo en el que estaba el erómenos, es aquí donde la falta (défaut) hace que Sócrates no pueda más que rehusarse a dar, si se puede decir, el simulacro.

Es decir que se coloca frente a Alcibíades como no pudiendo en ese momento mostrarle los signos de su deseo, en tanto que recusa haber sido él mismo, de ninguna manera, un objeto digno del deseo de Alcibíades. Ni tampoco del deseo de nadie.

Pero también observen que el mensaje socrático, si comporta algo que se refiere al amor, ciertamente no es fundamentalmente en él mismo algo que parta, si se puede decir, de un centro de amor.

Sócrates nos es representado como un erastés, como un deseante, pero nada está más alejado de la imagen de Sócrates que la irradiación de amor que parte, por ejemplo, del mensaje cristiano. Ni efusión, ni don, ni mística, ni éxtasis, ni simplemente mandamiento como consecuencia de esto.

Nada está más alejado del mensaje de Sócrates que "amarás a tu prójimo como a tí mismo", fórmula que en su dimensión está notablemente ausente de lo que dice Sócrates.

Y es bien lo que sorprendió desde siempre a loa exégetas que, al final de cuentas, en sus objeciones a la ascesis propiamente del eros dicen lo que es ordenado, "amarás ante todo en tu alma lo que te es más esencial". Evidentemente, allí sólo hay una apariencia. Quiero decir que el mensaje socrático,tal como nos es transmitido por Platón, allí no se equivoca, allí no hay un error, ya que la estructura, lo van a ver, está conservada.Y es por que está conservada que nos permite también entrever de una manera más justa el misterio oculto en el mandamiento cristiano. Y, también, si se puede dar una teoría general del amor a través de toda manifestación que sea manifestación del amor, si esto puede en primera instancia parecerles sorprendente, díganse bien que una vez que tengan la clave (hablo de lo que llamo la metáfora del amor), la en centrarán absolutamente en todos lados.

Les hablé a través de Victor Hugo. Está también el libro original de la historia de Ruth y de Booz. Si esta historia está frente a nosotros de una manera que nos inspire —salvo un mal espíritu que hiciera de esta historia una sórdida historia de viejo y de mucama— es que suponemos también esta "inciencia" (inscience). Booz no sabía que una mujer estaba allí ya inconscientemente, que Ruth es para Booz el objeto que ama. Y suponemos también, y ahí de una manera formal, y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella, que este tercero, este lugar divino del otro, en tanto que es allí que se inscribe la fatalidad del deseo de Ruth, es lo que da a su vigilancia nocturna a los pies de Booz, su carácter sagrado. La subyacencia de esta "inciencia", donde ya se sitúa en una anterioridad velada como tal, la dignidad del eromenos para cada uno de los partenaires, está allí, lo que hace ... que es todo el misterio de la significación de amor propio lo que adquiere la revelación de su deseo.

Es así como las cosas ocurren. Alcibíades no entiende.

Después de haber escuchado a Sócrates, le dice: "Escúchame, dije todo lo que tenía que decir, tu sabes ahora lo que debes hacer". Lo pone, como se dice, en presencia de sus responsabilidades. A lo que Sócrates dice: "Hablaremos de todo eso. Hasta mañana, tenemos aún muchas cosas que decir sobre eso". En una palabra, coloca las cosas en la continuación de un diálogo. Lo compromete en sus propios caminos. Es por eso que Sócrates se hace ausente en el punto en que se marca la concupiscencia(163) de Alcibíades, y esta concupiscencia, ¿no podemos decir que es justamente la concupiscencia de lo mejor? Pero es justamente que ella esté expresada en estos términos de objeto, a saber, que Alcibíades no dice: es a título de mi bien o de mi mal, que quiero esto que no es comparable a nada, y que es en tí agalma, lo quiero porque lo quiero, ya sea mi bien o mi mal, es justamente esto lo que Alcibíades revela, función central en la articulación de la relación del amor. Y es justamente también en esto que Sócrates se rehusa a responderle él mismo sobre ese plano.

Quiero decir que por su actitud de rehusamiento (refus), por su severidad, por su austeridad, por su noli me tangere, implica a Alcibíades en el camino de su bien. El mandamiento de Sócrates es: ocúpate de tu alma, busca tu perfección. ¿Pero no deberíamos sobre este su bien, dejar alguna ambigüedad? Pues, justamente, después de todo, lo que está en cuestión , y desde que ese diálogo de Platón ha resonado, de lo que se trata es de la identidad de ese objeto del deseo con su bien. ¿No deberíamos traducir "su bien" por el bien tal como Sócrates lo concibe tal como de ello traza el camino para los que lo siguen, él, que aporta al mundo un nuevo discurso?

Observemos que en la actitud de Alcibíades hay algo, iba a decir sublime, en todo caso absoluto y apasionado, que linda con una naturaleza diferente, de otro mensaje Aquél en el cual el Evangelio... nos es dicho, que para a quél que sabe que hay un tesoro en un campo —no nos es dicho qué es ese tesoro— es capaz de vender todo lo que tiene para comprar este campo y para gozar de ese tesoro. Es ahí que se sitúa el límite entre la posición de Sócrates y la de Alcibíades. Alcibíades es el hombre del deseo.

Pero me dirán entonces: por qué quiere ser ama o. En verdad, él ya lo es, y lo sabe. El milagro del amor se realiza en él en tanto se convierte en deseante. Y cuando Alcibíades se manifiesta como enamorado, como se diría, no es poca cosa(164). Es, a saber, que justamente porque él es Alcibíades, aquél cuyos deseos no conocen límites, este campo

PSIKOLIBRO

referencial en el cual se enrola, que es para él, hablando con propiedad, el campo del amor, es algo donde de muestra lo que yo llamaría un caso muy notable de la ausencia de temor a la castración. Dicho de otra manera, de falta total de esta famosa Ablehnung.

Todos saben que los tipos más extremos de la virilidad, en los modelos antiguos, están siempre acompañados de un perfecto desdén por el riesgo eventual de hacerse tratar, aunque más no sea por sus soldados, como mujer, tal como ocurrió, lo saben, con César.

Alcibíades le hace aquí una escena femenina a Sócrates. No por ello Alcibíades pierde su nivel, es por eso que debemos darle toda su importancia, franqueando el complemento que dió al elogio de Sócrates, a saber, este sorprendente retrato destinado a completar la figura impasible de Sócrates. E impasibilidad quiere decir que no pare de tampoco soportar ser tomado en pasivo, amado, erómenos.

La actitud de Sócrates, o lo que se desarrolla ante nosotros como su coraje, está formado por una profunda indiferencia a todo lo que ocurre alrededor de él, aunque fuera lo más dramático.

Así, una vez franqueado todo el fin de ese desarrollo donde en suma culmina la demostración de Sócrates como ser sin igual, he aquí como Sócrates le contesta a Alcibíades: "Me das la impresión de tener toda tu cabeza". Y de hecho es el abrigo de un "no sé lo que digo" que Alcibíades se expresó.

Sócrates, que sabe, le dice: "me das la impresión de tener toda tu cabeza (cita en griego(165)), es decir que incluso estando borracho leo en tí algo". ¿Y que? Es Sócrates quien lo sabe, no es Alcibíades.

Sócrates marca de qué se trata: va a hablar de Agatón. En efecto, al final del discurso de Alcibíades, éste se dió vuelta hacia Agatón para decirle: "No debes dejarte agarrar por este. Ves cómo fue capaz de tratarme. No vayas". Es accesoriamente, pues en verdad la intervención de Sócrates no tendría sentido si no fuera sobre este "accesoriamente" que se apoya la intervención, en tanto la llamé interpretación.

Lo que nos dice, es que la mira de Agatón estaba presente en todas las circunlocuciones del discurso, que era alrededor de él que se enrollaba todo su discurso, "como si todo tu discurso, hay que traducir, y no lenguaje, tuviera sólo ese objetivo", ¿De qué? "De enunciar que estoy obligado a amarte a tí y a nadie más, y que por su lado Agatón lo está de dejarse amar por tí, y por ningún otro.

"Y esto, dice, es totalmente transparente, katádelon en tu discurso ". Sócrates bien dice que lo lee a través del discurso aparente. Y muy precisamente (...) ver nota(166); "es este asunto de este drama de tu invención, como él lo llama, esta metáfora, es allí donde es totalmente transparente". To satyrikón sou drama(XXIII): esta historia de Sileno, es allí donde se ven las cosas.

Y bien, intentemos en efecto reconocer la estructura. Si Sócrates le dice a Alcibíades: al final de cuentas, lo que quieres es, ser tú amado por mí, y que Agatón sea tu objeto, pues de otra forma no se le puede dar otro sentido a este discurso si no es los sentidos psicológicos más superficiales, el vago despertar de un celo en el otro —y no hay lugar a dudas— efectivamente es de lo que se trata. Sócrates lo admite, manifestando su deseo a Agatón y pidiendo finalmente a Agatón lo que primero le pidió Alcibíades; y la prueba es que si consideramos todas estas partes del diálogo como un largo epitalamio, y si en lo que converge toda esta dialéctica tiene un sentido, es lo que ocurre al final, que Sócrates hace el elogio de Agatón.

Que Sócrates haga el elogio de Agatón es la respuesta a la demanda, no pasada sino presente, de Alcibíades. Cuando Sócrates hace el elogio de Agatón, satisface a Alcibíades.

Lo satisface por su acto actual de declaración pública, de puesta sobre el plano del otro universal de lo que pasó entre ellos detrás de los velos del pudor. La respuesta de Sócrates es: puedes amar al que voy a elogiar, porque elogiándolo sabré hacer pasar, yo, Sócrates, la imagen de tí amador (aimant), en tanto que la imagen de tí, amador, es por allí que vas a entrar en la vía de las identificaciones superiores que traza el camino de la belleza.

Pero conviene no desconocer que aquí Sócrates justamente porque substituyó algo por otra cosa —pues no es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación a Dios lo que desea Alcibíades, sino este objeto único, este algo que vió en Sócrates y del que Sócrates lo desvía, porque Sócrates sabe que él no lo tiene. Pero Alcibíades, él, siempre desea lo mismo. Y lo que Alcibíades busca en Agatón, no lo duden, es este mismo punto supremo en el cual el sujeto se anula en el fantasma, estos agálmata.

Aquí, Sócrates, substituyendo lo que yo llamaría el señuelo de los dioses, por su señuelo —lo hace con toda autenticidad, en la medida en que precisamente sabe lo que es el amor, y que es precisamente porque lo sabe que está destinado a equivocarse, a saber, a desconocer la función esencial del objeto en cuestión constituido por el agalma.

Nos hablaron ayer en la noche de modelos, y de modelos teóricos. Diría que no es posible no evocar a este propósito, aunque sólo sea como soporte de nuestro pensamiento, la dialéctica intrasubjetiva del ideal del yo, del yo ideal, y precisamente del objeto parcial. El pequeño esquema que les he dado anteriormente del espejo esférico, en tanto que es frente a él que se crea ese fantasma de la imagen real del jarrón, tal como surge escondida en el aparato, y que esta imagen ilusoria puede ser soportada por el ojo, percibida como real en tanto que el ojo se acomoda en relación a eso alrededor de lo cual viene a realizarse, a saber, la flor que hemos colocado. Les he enseñado a notar en estos tres términos, el ideal del Yo, el yo ideal y a, el agalma del objeto parcial, ese algo que denota los soportes, las relaciones recíprocas de los tres términos de los que se trata cada vez que se constituye ¿qué? justamente lo tratado al final de la dialéctica socrática, es algo que está destinado a dar consistencia a lo que Freud —y es a propósito de esto que introduje este esquema— nos enunció como siendo lo esencial de la elaboración, a saber, el reconocimiento del fundamento de la imagen narcisística, en tanto que es ella la que hace a la substancia del yo ideal. La encarnación imaginaria del sujeto, de eso es de lo que se trata en esta referencia triple. Y me permitirán llagar finalmente a lo que quiero decir: el demonio de Sócrates, es Alcibíades. Es Alcibíades, exactamente como nos es dicho en el discurso de Diótima, que el amor no es un dios sino un demonio. Es, a saber,

PSIKOLIBRO

el que envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle. Es por eso que no nos fue posible no evocar a propósito de este diálogo, la naturaleza de los dioses.

Los voy a dejar durante quince días, y les voy a dar una lectura: "De Natura Deorum", de Cicerón. Es una lectura que me ha perjudicado en un tiempo lejano al lado de un célebre pedante(167), que habiéndome visto sumergido en esto, auguró de lo peor en cuanto a la cordura de mis preocupaciones profesionales. Este "De Natura Deorum" —léanlo, cosa de ponerse al tanto. Verán primero en él toda clase de cosas excesivamente chistósas, y verán que este señor Cicerón, que no es el aburrido(168) que intentan pintarles diciéndoles que loa romanos eran gente que estaba simplemente a continuación, es un tipo que articula cosas que les van directo al corazón; verán también cosas divertidas. Ea, a saber, que en su tiempo, del tiempo de Sócrates, iban a Atenas a buscar de alguna manera la sombra de las grandes pin-up. Se iba allá diciéndose: va a encontrar Cármides(169) en todas las esquinas. Los Cármides, verán que nuestra Brigitte Bardot, al lado de los efectos que producían los Cármides, puede alinearse. Al igual que los pequeños niños(170), tenían los ojos así(171). Y en Cicerón vemos algunas chistósas. Y notoriamente, en un pasaje que no les puedo dar, del tipo de esto: hay que decirlo, los tipos bellos (lea beaux gars), aquellos que a pesar de todo los filósofos nos enseñaron que está bien amarlos, se los puede buscar. Hay muchos bellos aquí por todos lados. ¿Qué quiere decir esto? ¿Será que la pérdida de la independencia política tiene como efecto irremediable alguna decadencia racial, o simplemente la desaparición de este misterioso esplendor(172), este imeros erargues, de este brillante deseo del cual nos habla Platón en el Fedro? Nunca lo sabremos.

Pero aprenderán aún ahí muchas cosas. Aprenderán que es una cuestión seria el saber dónde se localizan los dioses. Y una pregunta que no perdió para nosotros, créanme, su importancia. Si lo que les digo aquí un día puede, por un sensible desliz de las certezas —se encontrarán un día entre dos sillas—, si les puede servir de algo, una de esas cosas habrá sido recordarles la existencia real de los dioses.

Y por qué no, nosotros también, detenernos en este objeto de escándalo que eran los dioses de la mitología antigua. Y sin intentar reducirlos a paquetes de fichas, ni a agrupamientos de temas, sino a preguntarnos lo que podría querer decir que, después de todo, estos dioses se comportasen de la manera que ustedes saben, y que el robo, la estafa, el adulterio —no hablo de la impiedad, eso era asunto de ellos— eran después de todo el modo más carácterístico.

En otros términos, la cuestión de lo que es un amor de dios es algo que está francamente actualizado por el carácter escandaloso de la mitología antigua. Y también debo decirles que la cima está allí en el origen, en el nivel de Homero. No hay forma de comportarse de manera más arbitraria, más injustificable, más incoherente, más irrisoria que estos dioses. Y también lean la Ilíada, están allí todo el tiempo, mezclados, interviniendo constantemente en los asuntos de los hombres. Y tampoco se puede pensar que las historias que al final de cuentas podrían, en una cierta perspectiva pero no la tomemos, nadie la puede tomar, tampoco el Homais(173) más espeso, y decir que son historias para poner los pelos de punta. No, están allí, y bien allí .¿Qué puede querer decir que finalmente los dioses sólo se manifiestan a los hombres así?

Hay que ver qué les ocurre cuando se les da por amar una mortal, por ejemplo. Nada resiste, hasta que la mortal, por desesperación se transforma en laurel o en rana, no hay forma de pararlos.

No hay nada más alejado que este tipo de temblores del ser ante el amor que un deseo de dios o de diosa, por otra parte, no veo por que no las incluyo en el asunto(174).

Fue necesario Gireudoux para restituirnos las dimensiones, la resonancia de este prodigioso mito de Anfitrión. No se pudo hacer, en este gran poeta, algo que no haya hecho brillar un poco sobre el propio Júpiter, algo que podría parecerse a un tipo de respeto de los sentimientos de Alcmena, pero es bien para que la cosa sea posible para nosotros. Es muy claro que para aquel que sabe oír, podríamos decir que este mito permanece de alguna manera como una suerte de colmo de la blasfemia, y sin embargo no era así que lo oían los antiguos.

Pues allí las cosas van más allá de todo. Es el estupro divino que se desprende en la virtud humana. En otros términos, cuando digo que nada los detiene, van a engañar hasta en lo que hay de mejor. Y es bien allí donde está la clave de la cuestión. Los mejores, los dioses reales, llevan la impasibilidad hasta el punto del cual les hablaba hace un rato, de ni siquiera poder soportar la calificación pasiva.

Ser amado, es entrar necesariamente en esta escala del deseable, de la que se sabe cuántas dificultades tuvieron los teólogos del cristianismo para desembarazarse de ella. Pues si Dios es deseable, lo puede ser más o menos. Hay a partir de allí toda una escala del deseo. Y qué deseamos en Dios, sino lo deseable, pero ya no más Dios, de manera que es en el momento donde se intentaba dar a Dios su valor más absoluto, que uno se encontraba preso en un vértigo del cual difícilmente se podía salir para preservar la dignidad del objeto supremo.

Los dioses de la antigüedad no iban por cuatro caminos, sabían que sólo podían revelarse a los hombres en la piedra del escándalo, en el agalma de algo que viola todas las reglas, como pura manifestación de una esencia que quedaba completamente oculta, y cuyo enigma estaba enteramente por detrás. De ahí la encarnación demoníaca de sus hurañas escandalosas. Y es en este sentido que digo que Alcibíades es el demonio de Sócrates.

Alcibíades da la verdadera representación, sin saberlo, de lo que esta implicado en la ascesis socrática. Muestra lo que hay allí, que no está ausente, créanlo, de la dialéctica del amor, tal como fue elaborada ulteriormente en el cristianismo. Pues es bien allí, alrededor de eso, que tropieza esta crisis que en el siglo XVI hace bascular toda la larga síntesis que fue sostenida y, diría, el largo equívoco sobre la naturaleza del amor que la hace desarrollarse, desarrollarse durante toda la Edad Media en una perspectiva tan post-socratica. Quiero decir que, por ejemplo, el dios de Orígenes no difiere del dios de Aristóteles en tanto muere como erómenos.

Son coherentes. Es a través de su belleza que Dios hace girar el mundo. Qué distancia entre esta perspectiva y la que se le opone, pero no es opuesta —allí está el sentido que intento articular—, que se articula en el opuesto como el ágape, en tanto que el ágape nos enseña expresamente que Dios nos ama en tanto pecadores. Nos ama tanto para nuestro

PSIKOLIBRO

mal como para nuestro bien. Allí está el sentido de la báscula que se hizo en la historia de los sentimientos del amor, y curiosamente, en el momento preciso donde reaparece para nosotros en esos textos auténticos, el mensaje platónico. El ágape divino, en tanto que se dirige al pecador como tal, ahí está el centro, el corazón de la posición luterana.

Pero no crean que sea aquí algo que estaba reservado a una herejía, a una insurrección local en el catolicismo, pues sólo basta echar una mirada, aún superficial, a lo que siguió a la Contrarreforma, a saber, la irrupción de lo que se llamó el arte barroco, para darse cuenta que eso no significa otra cosa que la puesta en evidencia, la erección como tal, del poder de la imagen, hablando con propiedad, en lo que ella posee de seductora como tal. Y que, después del prolongado malentendido que había hecho sostener la relación trinitaria en la divinidad del conociendo al conocido, y remontando al conocido en el conociendo, por el conocimiento (?)(175), vemos allí la aproximación de esta revelación que es la nuestra, que es que las cosas van del inconsciente hacia el sujeto que se constituye en su dependencia y remontan hasta este objeto núcleo que llamamos aquí agalma.

Tal es la estructura que regula la danza entre Alcibíades y Sócrates. Alcibíades muestra la presencia del amor, pero sólo la muestra en tanto que Sócrates, que sabe, puede equivocarse ahí, y sólo lo acompaña equivocándose ahí. El engaño es recíproco. Es igualmente verdadero para Sócrates, si es un engaño, si es verdad que se engaña, que es verdad para Alcibíades que está preso en el engaño. Pero cuál es el engaño más auténtico, si no aquél que cierra, y sin dejarse derivar por lo que le traza un amor que yo llamaríaespantoso.

No crean que aquélla que está puesta en el origen de este discurso, Afrodita, sea una diosa que sonríe.

Un pre-socrático, creo que es Demócrito, dice que ella estaba sola allí en el origen. Y es a propósito de esto que por primera vez aparecía en los textos griegos el término agalma. Venus, para llamarla por su nombre, nace todos los días. Todos los días es el nacimiento de Afrodita, y para retamar del propio Platón un equívoco que creo es una verdadera etimología, concluiré este discurso con estas palabras: kalispéra, buenos días, kalispéros, buenos días y bello deseo de la reflexión sobre lo que les traje aquí de la relación del amor a algo que desde siempre se llamó el eterno amor, que no os sea demasiado pesado para pensar, si recuerdan que este término del eterno amor es colocado por Dante expresamente a las puertas del Infierno.

PSIKOLIBRO



Clase 12

Le transfert au présent

1 de Marzo de 1961

Como pienso que para la mayoría de ustedes la cosa está aún en vuestra memoria, hemos llegado pues al final del comentario del Banquete, o sea del diálogo de Platón, el que, si no se los expliqué, por lo menos se los indiqué varias veces, históricamente se encuentra en el inicio de más de lo que se puede llamar una explicación, en nuestra era cultural, del amor; en el inicio de lo que se puede llamar un desarrollo de esta manera, que finalmente es la más profunda, la más radical, la más misteriosa de las relaciones entre los sujetos.

En el horizonte de lo que busqué como comentario ante ustedes, estaba todo el desarrollo en la filosofía antigua —lo saben, no es simplemente una posición especulativa: zonas enteras de la sociedad han sido orientabas en su acción práctica por la especulación resultante de Sócrates. Es importante ver que no es para nada de una manera artificial, ficticia, que quizás un Hegel haya hecho de posiciones como las posiciones estoicas, epicúreas, los antecedentes del cristianismo.

Efectivamente, estas posiciones fueron vividas por un gran conjunto de sujetos como algo que guió sus vidas de una manera que podemos decir, ha sido efectivamente equivalente, antecedente, preparatoria en relación a lo que más adelante les aportó la posición cristiana. Darse cuenta que el propio texto del Banquete continuo marcando profundamente algo que también en la posición del cristianismo traspasa la especulación, ya que no se puede decir que las posiciones teológicas fundamentales enseñadas por el cristianismo no hayan tenido resonancia, que no hayan influido profundamente en la problemática de cada uno, y notoriamente de aquellos que en este desarrollo histórico resultaron hacer punta por la posición de ejemplo que asumieron en diferentes aspectos, fuera por sus propósitos, fuera por su acción directiva de lo que se llama la santidad; esto evidentemente sólo pudo indicarse de lejos, y para decirlo todo, nos basta.

Nos basta, pues si fuera de este inicio que nosotros hubiésemos querido activar lo que tenemos para decir, lo habríamos tomado en un nivel ulterior. Es justamente en la medida en que este punto inicial que es el Banquete puede ocultar en él algo completamente radical en este resorte del amor cuyo título lleva, y que indica como siendo su propósito; es por eso que hemos hecho este comentario del Banquete.

Lo hemos concluido la última vez mostrando que algo, que no creo exagerar al decir que fue descuidado hasta ahora por todos los comentaristas del Banquete, y que en este sentido nuestro comentario, en la continuación de la historia del desarrollo de las indicaciones de las virtualidades que hay en este diálogo, marcan un hito, en tanto hemos creído ver en el escenario mismo de lo que ocurre entre Alcibíades y Sócrates, la última palabra de lo que Platón quiere decirnos concerniente a la naturaleza del amor; es indudable que esto supone que Platón deliberadamente, en la presentación de lo que se puede llamar su pensamiento, cuidó el lugar del enigma, en otros términos, que su pensamiento no está enteramente patente, librado, desarrollado en este diálogo.

Pero creo que esto, no hay nada excesivo en pedirles que lo admitan por la simple razón que en la opinión de todos los comentaristas antiguos de Platón, y muy especialmente los modernos —el caso no es único—, un examen atento de los diálogos muestra muy evidentemente que en este diálogo hay un elemento esotérico y un elemento cerrado. Y que los modos más singulares de este cierre, inclusive las trampas más cárácterizadas que llegan hasta el señuelo, a la dificultad producida como tal, de modo que no entiendan los que no tienen que entender —y es verdaderamente estructurante, fundamental en todo lo que nos fue dejado de las exposiciones de Platón.

Evidentemente, admitir una cosa semejante es admitir también lo escabroso que para nosotros puede ser el adelantarnos, el ir más lejos, el intentar penetrar, adivinar en su último resorte qué es lo que Platón nos indica.

Parece que sobre esta temática del amor a la cual nos hemos limitado, tal como se desarrolla en el Banquete, a nosotros, analistas, nos es difícil no reconocer el puente, la mano que nos es tendida en esta articulación del último escenario de la escena del Banquete, a saber, lo que ocurre entre Alcibíades y Sócrates.

Esto se los he articulado y hecho sentir en dos tiempos, mostrándoles la importancia que tenía en la declaración de Alcibíades, mostrándoles lo que nosotros no podemos sino reconocer en lo que Alcibíades articula alrededor del tema del agalma, del tema del objeto escondido en el interior del sujeto Sócrates. Y he mostrado que es muy difícil que no tomemos en serio esto que, en la forma, en la articulación en que nos es presentado, no se trata allí de formulaciones metafóricas, bellas imagenes para decir en líneas generales que espera mucho de Sócrates; que ahí se revela una estructura en la. cual podemos volver a encontrar aquello que nosotros somos, capaces de articular como totalmente fundamental en lo que llamaría la posición. del deseo.

Aquí evidentemente —y me disculpo ante los que aquí son recién llegados— puedo suponer conocidas para mi auditorio en su cárácterística general, las elaboraciones que he dado de esta posición del sujeto, las que están indicadas en este resumen topológico constituído por lo que llamemos aquí convencionalmente el grafo, siempre que la forma general sea dada por el splitting, por el desdoblamiento radical de las dos cadenas significantes donde se constituye el sujeto, siempre que admitamos como demostrado que ese desdoblamiento de sí mismo, necesario para la relación lógica inicial, inaugural, del sujeto al significante como tal, por la existencia de una cadena significante inconsciente, proviene de la única posición del término del sujeto como siendo de terminado —como sujeto— por el hecho que es el soporte del significante.

PSIKOLIBRO

Sin duda, para tranquilizar a aquéllos para quienes esta no es más que una afirmación, una proposición aún no demostrada, tendremos que volver a esto. Pero tenemos que anunciar esta mañana que esto fue articulado anteriormente aquí.

Que el deseo como tal se presenta en una posición que es, en relación a la cadena significante inconsciente, como constitutiva del sujeto que habla, en la posición de lo que sólo se puede concebir sobre la base de la metonimia, determinada por la existencia de la cadena significante porque algo, este fenómeno que se produce en el soporte del sujeto de la cadena significante que se llama metonimia, y que quiere decir que, por el hecho que el sujeto sufre la marca de la cadena significante, algo es posible, algo que es radicalmente instituído en él que llamamos metonimia, y que no es otra cosa que la posibilidad del deslizamiento indefinido, de los significantes bajo la continuidad de la cadena significante.

Todo lo que se encuentra una vez asociado por la cadena significante, el elemento circunstancial con el elemento de actividad y con el elemento del más allá del término sobre el cual esta actividad desemboca, todo esto está en situación de encontrarse en condiciones apropiadas de poder ser tomado como equivalentes los unos de los otros, pudiendo tomar un elemento circunstancial el valor representativo de lo que es el término de la enunciación subjetiva del objeto hacia el cual se dirige, o también de la acciónmisma del sujeto.

Es en la medida en que algo se presenta como revalorizando el modo de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que trae por sí mismo la fragmentación significante en el sujeto, que algo toma valor de objeto privilegiado V que detiene este deslizamiento infinito, es en esta medida que un objeto a toma en relación al sujeto este valor esencial que constituye el fantasma fundamental donde e! sujeto se reconoce él mismo como detenido, lo que llamemos para recordarles nociones más familiares, fijado, en análisis, en relación al objeto, en esta función privilegiada, y que llamamos a.

Es pues en la medida en que el sujeto se identifica al fantasma fundamental, que el deseo como tal toma consistencia y puede ser designado; que también el deseo del que se trata para nosotros es arraigado por su posición misma en la (...) ver nota(176), es decir también, para usar nuestra terminología, que él se plantea en el sujeto como deseo del otro A- siendo definido para nosotros como el lugar de la palabra, ese lugar siempre evocado a partir de que hay palabra, este tercer lugar que existe siempre en las relaciones con el otro a, a partir de que hay articulación significante. Ese A no es un otro absoluto, un otro que sería el otro de lo que llamemos en nuestra verbigeración moral el otro respetado en tanto que sujeto, en tanto que es moralmente nuestro igual. No, este otro, tal como les enseño aquí a articularlo, a la vez necesitado y necesario como lugar, pero al mismo tiempo perpetuamente sometido a la pregunta de lo que lo garantiza a él mismo, es un otro perpetuamente evanescente, y es por este hecho mismo, que nos pone a nosotros mismos en una posición perpetuamente evanescente.

Ahora bien, es a la pregunta formulada al Otro sobre lo que puede darnos, sobre lo que tiene que respondernos, es a esta pregunta que se enlaza el amor como tal. No es que el amor sea idéntico a cada una de las demandas con las que lo asaltamos, sino que el amor se sitúa en el más allá de esta demanda en tanto que el Otro puede o no contestarnos como última presencia.

Y toda la cuestión consiste en advertir la relación que liga a ese Otro al cual está dirigida la demanda de amor, con la aparición de este término del deseo en tanto que no es absolutamente ese otro, nuestro igual, ese otro al cual aspiramos, ese Otro del amor, sino que es algo que, en relación a eso, representa hablando, con propiedad, una caducidad. Quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto.

De lo que se trata en el deseo, es de un objeto, no de un sujeto, y es justamente aquí que yace lo que se puede llamar ese mandamiento espantoso del dios del amor, que consiste justamente en hacer del objeto que él nos designa, algo que en primer lugar es un objeto, y ante el cual en segundo lugar desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. Pues esta caducidad , esta depreciación de la que se trata, somos nosotros como sujetos los que la cargamos. Y lo que ocurre al objeto es justamente lo contrario, es decir (para hacerme entender empleo términos que no son los más adecuados, pero qué importa, se trata de que pase, y de hacerme entender bien), este objeto está sobrevalorado, y es en tanto que está sobrevalorado que tiene esta función de salvar nuestra dignidad de sujetos. Es decir, hacer de nosotros otra cosa que estos sujetos sometidos al deslizamiento infinito del significante, hacer de nosotros, otra cosa que los sujetos de la palabra ese algo único, inapreciable, insustituible, a fin de cuentas, que es el verdadero punto donde podemos designar lo que llamé la dignidad del sujeto.

El equívoco, si quieren, que hay en el término individualidad, no consiste en que seamos algo único como cuerpo que es éste y no otro. La individualidad consiste enteramente en esta relación privilegiada en la que culminamos como sujeto en el deseo.

Aquí no hago más que traer una vez más ese carrusel de verdad, en el cual giramos desde el origen de este seminario. Se trata este año, con la transferencia, de mostrar cuáles son sus consecuencias en lo más íntimo de nuestra práctica.

¿Cómo puede ser que lleguemos a ella, a esta transferencia, tan tarde? me dirán entonces. Seguro. Es que lo propio de las verdades es nunca mostrarse por entero. Para decirlo todo, que las verdades son sólidos de una opacidad bastante pérfida. Parece que ni tienen esta propiedad que podemos percibir en los sólidos, de ser transparentes, y de mostrarnos a la vez sus aristas anteriores y posteriores. Hay que dar una vuelta alrededor de ellas, incluso un pasemágico(177).

Entonces, para la transferencia tal como la abordamos este año, han visto a través de qué encanto conseguí llevarlos durante un cierto tiempo, haciéndolos ocuparse conmigo del amor; debieron sin embargo darse cuenta que lo abordaba por un sesgo, una pendiente que no sólo es el sesgo, la pendiente clásica, sino que además no es aquélla por la cual hasta ahora había abordado ante ustedes esta cuestión de la transferencia.

Quiero decir que hasta ahora siempre reservé lo que adelanté sobre este tema, diciéndoles que había que desconfiar terriblemente de lo que es la apariencia, el fenómeno habitualmente más connotado bajo los términos, por ejemplo, de transferencia positiva o negativa, del orden de la colección, de los términos con los cuales no solamente un público

PSIKOLIBRO

más o menos informado, sino incluso nosotros mismos, en ese discurso cotidiano, connotamos la transferencia.

Siempre les recordé que hay que partir del hecho que la transferencia, en último término, es el automatismo de repetición. Ahora bien, es claro que si desde el comienzo del año lo único que hago es hacerles seguir los detalles, el movimiento del Banquete de Platón, del amor, sólo se trata del amor, es evidentemente para introducirlos en la transferencia por otra punta. Se trata, pues, primeramente de unir estas dos vías.

Es tan legítima esta distinción, que se leen cosas muy singulares en los autores, y que justamente a falta de líneas, guías, que son aquellas que aquí les proveo, llegamos a cosas completamente sorprendentes, y no me molestaría que alguien un poco rápido nos hiciera aquí un breve resumen para que podamos discutirlo, y verdaderamente lo deseo por razones totalmente locales, precisas en este desvío de nuestro seminario de este año, sobre las cuales no quiero extenderme, y sobre las cuales volveré...

Es ciertamente necesario que alguno pueda hacer la mediación entre esta asamblea bastante heterogénea que ustedes componen y lo que yo estoy intentando articular ante ustedes, pueda hacer mediación, en tanto que es evidentemente muy difícil que sin esta mediación avance bastante lejos en un propósito que pondrá nada menos que totalmente en la punta lo que articulamos este año, la función como tal del deseo, no sólo en el analizado, sino esencialmente en el analista.

Uno se pregunta para quién comporta más riesgos, para aquellos que saben algo de eso, por algún motivo, o para aquellos que aún no pueden saber nada de eso.

Sea como fuere, debe haber sin embargo una manera de abordar este tema ante un auditorio suficientemente preparado, aunque no tenga la experiencia del análisis.

Habiendo dicho esto, un artículo de 1951 de Herman Nunberg, que se llama Transference of Reality, Transferencia de la Realidad(178), que es algo totalmente ejemplar, como por otro lado todo lo que fue escrito sobre la transferencia, dificultades, escamoteos que se producen a falta de un abordaje suficientemente esclarecido, suficientemente señalado, suficientemente metódico del fenómeno de la transferencia, pues no es muy difícil encontrar en este corto artículo que tiene exactamente nueve páginas, que el autor llega incluso a distinguir como esencialmente diferentes, la transferencia y el automatismo de repetición; son, dice, dos cosas diferentes.

Es ir lejos. Y ciertamente no es lo que yo les digo. Le pediré pues a alguien, hacer para la próxima vez un informe en diez minutos de lo que le parezca discordante en la estructura del enunciado de este artículo, y de la manera en que se puede corregir.

Por el momento, marquemos bien de qué se trata. En el origen, la transferencia es descubierta por Freud como un proceso, lo subrayo, espontáneo. Una presencia espontánea bastante inquietante por cierto, como que estamos en la historia al comienzo de la aparición de este fenómeno, si no tenemos en cuenta la primera investigación analítica de uno de los pioneros más eminentes, Breuer. Y, muy rápidamente, es señalada, ligada a lo más esencial de esta presencia del pasado en tanto que es descubierta por el análisis. Estos términos son todos muy pesados. Les ruego que registren lo que acentúo para fijar los puntos principales de la dialéctica de la cual se trata.

Muy rápidamente, también se admite al principio a título tentativo, confirmado luego por la experiencia, que este fenómeno, en tanto que ligado a lo más esencial de la presencia del pasado descubierta por el análisis, es manejable por la interpretación.

La interpretación ya existe en ese momento, en tanto se ha manifestado como uno de los resortes necesarios para la realización, para el cumplimiento de la rememoración en el sujeto. Uno percibe que hay algo diferente de esta tendencia a la rememoración. No se sabe aún bien qué. De todas maneras, es igual. Y a esta transferencia se la admite enseguida como manejable por la interpretación: por lo tanto, si quieren, permeable a la acción de la palabra. Lo cual inmediatamente introduce la cuestión que permanecerá, que aún permanece abierta para nosotros, que es ésta: ese fenómeno de la transferencia está él mismo colocado en posición de sostén de esta acción de la palabra; al mismo tiempo que se descubre la transferencia, se descubre que si la palabra tiene el alcance que tuvo hasta allí, antes que uno lo perciba, es porque allí hay transferencia.

De manera que hasta el presente, en último término, y el tema fue largamente tratado y vuelto a tratar por los autores más calificados del análisis —señalo muy particularmente el artículo de Jones en sus Papers on Psychoanalysis, "La función de la Sugestión", pero los hay innumerables—; la pregunta permaneció siempre, que en el estado actual nada puede reducir esto, que la transferencia, por más interpretada que sea, guarda en sí misma una especie de límite irreductible.

Esto es, que en las condiciones centrales, normales del análisis, en las neurosis, será interpretada sobre la base y con el instrumento de la transferencia misma. Que sólo se podrá hacer en un determinado momento; es desde la posición que le da la transferencia que el analista analiza, interpreta e interviene en la transferencia misma. Un margen de sugestión, para decirlo todo, irreductible, queda afuera como un elemento siempre sospechoso, no de lo que ocurre afuera —no se puede saber—, sino de lo que la teoría es capaz de producir.

De hecho, como se dice, no son estas dificultades las que impiden avanzar. Pero de todas maneras hay que fijar los límites, la aporía teórica, y quizás esto nos introduzca a una cierta posibilidad de pasar ulteriormente del otro lado.

Observemos sin embargo de lo que se trata. Quiero decir concerniente a lo que pasa. Y tal vez podremos, desde un inicio darnos cuenta por qué vías se puede pasar del otro lado.

La presencia del pasado, pues, tal es la realidad de la transferencia .¿No habrá desde un inicio algo que se imponga, que nos permita formularla de una forma más completa? Es una presencia, un poco más que una presencia; es una presencia en acto y, como los términos alemánes y franceses lo indican, una reproducción.

Quiero decir que lo que no está suficientemente articulado, puesto en evidencia en lo que se dice ordinariamente, es en qué se distingue esta reproducción de una simple pasivación(179) del sujeto. Si es una reproducción, si es algo en acto, hay en la

PSIKOLIBRO

manifestación de la transferencia algo creador. Este elemento me parece totalmente esencial que sea articulado. Y como siempre, que yo lo valorice, no significa que esta marcación no sea ya detectable de una manera más o menos obscura, en lo que ya articularon otros autores.

Pues si se remiten al memorable informe de Daniel Lagache, verán que es esto lo que hace el nervio, la punta de esta distinción que él ha introducido y que, a mi modo de ver, permanece un poco vacilante y turbia al no tener esta última punta, la distinción que él introdujo de la oposición, alrededor de la cual quiso hacer girar su distinción de la transferencia, entre repetición de la necesidad y necesidad de repetición.

Pues, por didáctica que sea esta oposición, que en realidad no está incluida, ni por un sólo instante está verdaderamente en cuestión en lo que experimentamos de la transferencia, no hay duda que se trata de la necesidad de repetición, no podemos formular los fenómenos de la transferencia más que bajo esta forma enigmática: por qué debe el sujeto repetir a perpetuidad esta significación: en el sentido positivo del término, lo que él nos significa a través de su conducta. Llamar a esto necesidad es ya desviar en un cierto sentido aquélla de lo que se trata, y a este respecto se concibe en efecto que la referencia a un dato psicológico opaco como el que connota pura y simplemente Daniel Lagache en su informe, el efecto Zeigarnik, después de todo respeta mejor lo que debe ser reservado en lo que hace a la estricta originalidad de aquélla de lo cual se trata en la transferencia.

Pues está claro que, por otro lado, todo nos indica que si lo que hacemos en tanto que transferencia es la repetición de una necesidad, de una necesidad que puede manifestarse en tal o cual momento para manifestar la transferencia, es algo que allí podría manifestarse como necesidad, llegamos a un impasse, ya que nosotros nos pasa más el tiempo diciendo que es una sombra de necesidad, una necesidad ya hace tiempo superada, y que es por eso que su desaparición es posible.

Y también aquí llegamos al punto donde la transferencia aparece, hablando con propiedad, como una fuente de ficción. El sujeto, en la transferencia, fabrica construye algo, y entonces parece que no es posible no integrar inmediatamente a la función de la transferencia este término que es: primero, cuál es la naturaleza de esta ficción, cuál es la (...) por un lado, y el objeto, por el otro. Y si se trata de ficción, ¿qué se finge? Y ya que se trata de fingir, ¿para quién?

Está bien claro que si no se contesta enseguida: para la persona a quien uno se dirige, es porque no se puede agregar: sabiéndolo. Es porque ya se está de antemano muy alejado por el fenómeno de toda hipótesis aún de lo que se puede llamar masivamente por su nombre:simulación.

Entonces, no es para la persona a quien uno se dirige en tanto que uno lo sabe. Pero no es porque sea lo contrario, a saber que es en tanto que uno no lo sabe, que hay que creer que por eso la persona a quien uno se dirige está allí, repentinamente volatilizada, desvanecida. Pues todo lo que sabemos del inconsciente, a partir del comienzo, a partir del sueño, nos indica que la experiencia nos muestra que hay fenómenos psíquicos que se producen, se desarrollan, se construyen para ser escuchados, justamente para ese Otro, que está allí incluso si uno no lo sabe. Aún si uno no sabe que están allí para ser escuchados; están allí para ser escuchados, y para ser escuchados por un Otro.

En otros términos, me parece imposible eliminar del fenómeno de la transferencia aquello que se manifiesta en la relación con alguien a quien se habla. Esto es constitutivo, constituye una frontera, y nos indica al mismo tiempo no ahogar su fenómeno en la posibilidad general de repetición que constituye la existencia del inconsciente. Fuera del análisis hay repeticiones ligadas evidentemente a la constante de la cadena significante en el sujeto. Estas repeticiones, incluso si pueden, en algunos casos, tener efectos homólogos, deben ser diferenciadas estrictamente de lo que llamemos la transferencia, y en este sentido, ustedes lo verán, justifican la distinción donde se deja deslizar por otro camino completamente diferente, pero por un camino erróneo, el personaje, sin embargo muy notable, que es Herman Nunberg.

Aquí voy a deslizarme nuevamente por un instante para mostrarles el carácter vivificante de un trozo de un segmento de nuestra exploración del Banquete. Recuerden la escena extraordinaria, y traten de situarla en nuestros términos, que constituye la confesión pública de Alcibíades. Deben sentir el poso muy notable que se une a esta acción . Deben sentir que allí hay algo que va más allá de un puro y simple informe de lo que ocurrió entre él y Sócrates. No es neutro, y la prueba está en que aún antes de comenzar, él mismo se pone al abrigo de no se qué invocación del secreto, que no apunta simplemente a protegerlo a él mismo.

Dice: que aquéllos que no son capaces, ni dignos de oír, los esclavos que están allí, se tapen los oídos, pues hay cosas que más vale no oír cuando no se está al alcance de oírlas.

¿Se confiesa ante quién? Los otros, todos los otros, aquellos que por su concierto, su cuerpo, su concilio, parecen constituir, dar el mayor peso posible a lo que podemos llamar el tribunal del Otro. Y lo que representa el valor de la confesión de Alcibíades ante este tribunal, es una relación en la que justamente intentó hacer de Sócrates algo completamente subordinado, sometido a otro valor que aquél de la relación de sujeto a sujeto, en la que frente a Sócrates manifestó una tentativa de seducción en la que lo que quiso hacer de Sócrates y de la forma más confesada, es alguien instrumental, subordinado a qué: al objeto de su deseo, de él. Alcibíades, que es agalma,el buen objeto.

Y diré más. Cómo no reconocer nosotros, analistas, aquello de que se trata, porque es dicho claramente: es el buen objeto que tiene en el vientre.

Sócrates no es allí más que la envoltura de lo que es el objeto del deseo. Y para marcar bien que sólo es esta envoltura, es para eso que quiso manifestar que Sócrates es en relación a él el siervo del deseo, que Sócrates le es sojuzgado por el deseo, y que al deseo de Sócrates, aún cuando lo conoció, ha querido verlo manifestarse en su signo para saber que el otro objeto, agalma, estaba a su merced.

Pero es justamente el haber fracasado en esta empresa, lo que cubre a Alcibíades de vergüenza, y hace de su confesión algo tan cargado. Es que el demonio del Aidos, del pudor, que cité ante ustedes en su momento con este propósito, es lo que interviene aquí. Es esto lo que es violado. Lo que ante todos es develado en su trazo, en su secreto más

PSIKOLIBRO

chocante, el último resorte del deseo, ese algo que obliga más o menos siempre, en el amor, a disimularlo: es que su vida(180) es esta caída del otro A en otro a, y que además en esta ocasión aparece que Alcibíades fracasó en su empresa, en tanto que esta empresa particularmente, era hacer caer a Sócrates de este escalón.

Qué se puede ver más cercano, en apariencia, a lo que se puede llamar, a lo que se podría creer que es el último término en una búsqueda de la verdad, no en su función de diseño, de abstracción, de neutralización de todos los elementos, muy por el contrario en lo que aporta de valor de resolución, de absolución en aquélla de que se trata y, lo ven bien, que es algo muy diferente del simple fenómeno de una tarea inacabada, como se dice.

Es otra cosa. La confesión pública con toda la carga religiosa que le damos, con o sin razón, es bien aquello de lo que parece tratarse. Como está hecha hasta sus últimos términos, ¿no parece también que sobre este testimonio explosivo rendido sobre la superioridad de Sócrates debería concluirse el homenaje rendido al maestro? Y quizás aquélla que algunos designaron como el valor apologético del Banquete.

Vistas las acusaciones de las que Sócrates, incluso después de su muerte, seguía imputado, ya que el panfleto de un tal Polícrates, aún lo acusa por esa época —y todos saben que el Banquete fue hecho en parte en relación a este libelo, tenemos algunas citas de otros autores— de haber, si puede decirse, desviado a Alcibíades y a muchos otros, de haberles indicado que la vía estaba libre para la satisfacción de todos sus deseos.

Pero ¿qué es lo que vemos? Que paradójicamente, frente a este sacar a luz una verdad que parece, de alguna manera bastarse a sí misma, pero de la cual cada uno siente que la pregunta permanece —¿por qué todo esto, a quién se dirige esto? ¿A quién se trata de instruir en el momento en que la confesión se produce? Ciertamente no es a los acusadores de Sócrates. ¿Cuál es el deseo que lleva a Alcibíades a desnudarse así en público? No habrá allí una paradoja que valga la pena relevar, y como lo verán si miran de cerca, esto no es tan simple: es que lo que todo el mundo percibe como una interpretación de Sócrates, lo es efectivamente.

Sócrates replica: todo lo acabas de hacer, y Dios sabe que no es evidente, es para Agatón. Tu deseo es más secreto que todo el descubrimiento al que te acabas de librar, y apunta ahora aún a otro, y ese otro te lo señalo, es Agatón.

Paradójicamente, en esta situación, no es algo fantasmático, algo que viene del fondo del pasado, y que no tiene ya existencia lo que por esta interpretación de Sócrates es aquí colocado en el lugar de lo que se manifiesta; aquí es la realidad, sin duda, según Sócrates, la que haría las veces de lo que llamaríamos, una transferencia en el proceso de la búsqueda de la verdad.

En otros términos, por mejor que me oyesen, es como si alguien viniera a decir durante el proceso de Edipo, Edipo sólo persigue de manera tan anhelante, esta búsqueda de la verdad que debe llevarlo a su pérdida, porque no tiene más que un fin, irse, fugarse, escaparse con Antígona. Tal es la situación paradójica frente a la cual nos coloca la interpretación de Sócrates.

Esta bien claro que todo el tornasolado de los detalles, el desvío por el que esto puede servir para deslumbrar a los gorriones, hacer un acto tan brillante, mostrar lo que uno es capaz, de todo esto, al final de cuentas, nada se sostiene. Se trata sin duda de algo sobre lo cual uno se pregunta, hasta qué punto Sócrates sabe lo que hace. Pues Sócrates responde a Alcibíades pareciendo caer bajo la acusación de Polícrates, pues él, Sócrates, sabio en las materias del amor, le designa dónde está su deseo, y hace mucho más que designarlo, ya que de alguna manera va a jugar el juego de ese deseo por procuración, y él, Sócrates, enseguida después, se preparará para hacer el elogio de Agatón, que de repente, por una detención de la cámara, es escamoteado, no entendemosnada(181), por una nueva entrada de juerguistas (fêtards).

Gracias a eso la pregunta permanece enigmática. El diálogo puede volver indefinidamente sobre sí mismo y no sabemos lo que Sócrates sabe de lo que hace, o bien si es Platón quien en ese momento se substituye a él —sin duda, ya que es él quien escribió el diálogo, él, sabiéndolo un poco más— a saber, permitiendo a los siglos perderse sobre lo que él, Platón, nos designa como la verdadera razón del amor, que es, a saber conducir al sujeto, sobre qué: las escaleras que le indican la ascensión hacia un bello cada vez más confundido con lo bello supremo.

Dicho esto, no es en absoluto a lo que nos sentimos obligados siguiendo el texto. A lo sumo, como analistas, podríamos decir que, si el deseo de Sócrates, como parece estar indicado en sus locuciones, no es otra cosa que conducir a sus interlocutores al gnomi to auton, lo que en otro registro se traduce como: ocúpate de tu alma, en el extremo, podemos pensar que todo esto se debe tomar en serio. Que, por otra parte, y les explicaré a través de qué mecanismos, Sócrates es uno de aquellos a quien debemos el tener un alma, quiero decir, el haber dado consistencia a un cierto punto designado por la interrogación socrática, con, lo verán, todo lo que engendra de transferencia.

Pero si es verdad que lo que Sócrates designa así, sin saberlo, es el deseo del sujeto tal como yo lo defino, y tal como efectivamente se manifiesta ante nosotros, hacerse lo que hay que llamar el cómplice; si es esto y que lo haga sin saberlo, he aquí a Sócrates en un lugar que podemos comprender claramente, y comprender, al mismo tiempo, cómo a fin de cuentas, apasionó(182) a Alcibíades.

Pues si el deseo está en su raíz, en su esencia, es el deseo del Otro, es aquí, para hablar con propiedad, que está el resorte del nacimiento del amor. Si el amor es lo que ocurre en este objeto hacia el cual tendemos la mano por nuestro propio deseo, y que, en el momento en que hace estallar su incendio, nos deja aparecer durante un instante esta respuesta, esta otra mano, la que se tiende hacia vosotros como su deseo; si este deseo se manifiesta siempre en tanto que no sabemos —y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella: por no saber lo que Dios quería de ella, era necesario sin embargo que se tratara de que Dios quisiese algo de ella, y si ella no sabe nada no es porque no se sabe lo que Dios quería de ella, sino porque a causa de ese misterio Dios está eclipsado, pero El siempre está allí.

Es en la medida en que Sócrates no sabe lo que desea y que es el deseo del Otro, es en esta medida que Alcibíades esta poseído, ¿por qué? por un amor del cual se puede decir

PSIKOLIBRO

que el único mérito de Sócrates consiste en designarlo como un amor de transferencia, de remitirlo a su verdadero deseo.

Tales son los puntos que quería volver a fijar, reubicar hoy para continuar la próxima vez con lo que pienso poder mostrar con evidencia: a saber, en qué medida este apólogo, esta última articulación, este escenario lindante con el mito del último termino del Banquete, nos permite estructurar, articular alrededor de la posición de los dos deseos, esta situación que podemos entonces verdaderamente restituir en su verdadero sentido de situación de a dos, de a dos reales, que es la situación del analizado en presencia del analista; y al mismo tiempo poner exactamente en su lugar los fenómenos de amor, algunas veces ultra precoces, tan desconcertantes para aquellos que abordan estos fenómenos, precoces, luego progresivamente más complejos en la medida en que se hacen más tardíos en el análisis, en fin, todo el contenido de lo que ocurre en el plano que se llama imaginario, en el plano para el cual todo el desarrollo de las teorías modernas del análisis ha creído deber construir, y no sin fundamento, toda la teoría de la relación de objeto, toda la teoría de la proyección en tanto que este termino está muy lejos de ser suficiente, toda la teoría, a fin de cuentas, de lo que es el analista durante el análisis para el analizado, lo que no puede concebirse sin una correcta posición de lo que el analista mismo ocupa, la posición que ocupa en relación al deseo constitutivo del análisis, y esto con que el sujeto parte en el análisis: ¿qué es lo que él quiere?



Critique du contre-transfert

8 de Marzo de 1961

La última vez termine, para vuestra satisfacción parece, en un punto de lo que constituía uno de los elementos, quizás el elemento fundamental de la posición del sujeto en el análisis. Era ésta la pregunta que para nosotros se recorta de la definición del deseo como el deseo del Otro, esta cuestión que en suma es marginal, pero por ahí se indica como primordial en la posición del analizado(183) con relación al analista, aún si no la formula: ¿qué quiere?

Hoy vamos a volver a dar un paso atrás después de haber llegado hasta aquí, y proponernos centrar por un lado lo que habíamos anunciado en el comienzo de nuestro propósito de la última vez, adelantarnos en el examen de los modos bajo los cuales los otros teóricos además de nosotros mismos, por la evidencia de sus praxis, manifiestan finalmente la misma topología. Que estoy desplegando, que estoy intentando fundamentar ante ustedes, topologia en tanto torna posible la transferencia.

No es obligatorio en efecto, que la formulen como nosotros para testimoniarlo —esto me parece evidente— a su manera. Como lo escribí en algún lugar, no es necesario tener el plano de un departamento para golpearse la cabeza contra las paredes. Diría más, para

PSIKOLIBRO

esta operación uno puede normalmente obviarlo bastante bien al plano.

Por el contrario, la recíproca no es cierta, en el sentido que, contrariamente a un esquema primitivo de la prueba de la realidad, no es suficiente golpearse la cabeza contra las paredes para reconstituir el plano del departamento, sobre todo si se hace esta experiencia en la obscuridad. El ejemplo que me gusta, de Teodoro busca los fósforos, esta ahí para ilustrarlo en Courteline.

Dicho esto, es una metáfora quizá algo forzada, aunque quizás no tan forzada como puede parecerles, y es de lo que vamos a ver la prueba. Prueba de lo que ocurre actualmente en nuestros días, cuando los analistas hablan ¿de qué? Vamos, creo, derecho a lo más actual de esta cuestión tal como se propone para ellos, y se propone para ellos allí mismo, perciben bien dónde la centro este año, del lado del analista. Y, para decirlo todo, es efectivamente lo que articulan mejor cuando los teóricos, (y los teóricos más avanzados, los más lúcidos), abordan la cuestión de la contratransferencia.

Quisiera recordarles al respecto las verdades primeras. No por ser primeras son siempre expresadas. Y si van de suyo sin decir nada, irán aún mejor diciéndolas.

Para la cuestión de la contratransferencia, está primero una opinión común, la de cada uno por haberse acercado un poco al problema, allí donde lo sitúa primero, es decir la idea primera que uno se hace de ella; diría también la primera, la más común que fue dada, pero también el abordaje más antiguo de esta cuestión. Existió siempre esta noción de la contratransferencia en el análisis. Quiero decir que muy temprano, al comienzo de la elaboración de esta noción de transferencia, todo lo que en el analista representa su inconsciente, en tanto que no analizado, diríamos, es nocivo por su función, para su operación de analista.

En tanto que a partir de ahí tenemos allí la fuente de las respuestas no dominadas, y sobre todo, en la opinión que uno se hace de esto, respuestas de ciego que, en la medida en que algo quedó en la sombra —y es por esto que se insiste sobre la necesidad de un análisis didáctico completo, llevado muy lejos (empezamos con términos vagos, para empezar)— es porque, como está escrito en algún lado, resultarán de esta negligencia de tal o cual recoveco del inconsciente del analista, verdaderas manchas ciegas de donde provendría —lo pongo en condicional, es un discurso efectivamente sostenido, que pongo entre comillas con reservas, al cual no suscribo de entrada, pero que es admitido— eventualmente tal o cual hecho más o menos grave, más o menos disgustante en la práctica del análisis, de no reconocimiento, de intervención falida, de inoportunidad de alguna intervención, inclusive de error.

Pero, por otro lado, no se puede dejar de acercar al respecto, esto que es dicho, que es de la comunicación de los inconscientes, que al final de cuentas hay que fiarse al máximo para que se produzcan en el analizado las apercepciones decisivas.

No es en tanto de una larga experiencia, de un conocimiento extenso de lo que puede encontrarse en la estructura, que debemos esperar la mayor pertinencia, este salto de león del cual nos habla Freud en algún lugar, y que sólo se hace una vez en sus realizaciones mejores. Se nos dice que es en la comunicación de los inconscientes que resalta aquello que en el análisis concreto, existente, va a lo más lejos, a lo más profundo, al mayor efecto, y que no hay análisis en el cual falte tal o cual de esos momentos.

En resumen, es directamente que el analista es informado de lo que ocurre en el inconsciente de su paciente, por una vía de transmisión que permanece, en la tradición, bastante problemática. ¿Cómo debemos concebir esta comunicación de los inconscientes?

No estoy aquí, incluso desde un punto de vista erístico, digamos crítico, para afilar las antinomias y fabricar callejones sin salida que serían artificiales. No digo que allí haya algo de impensable, a saber, que sería —a la vez en tanto que en el límite no quedaría más nada de inconsciente en el analista, y al mismo tiempo en tanto que conservaría aún una buena parte— que él sería, que él debe ser el analista ideal. Sería realmente hacer oposiciones, lo repito, que no estarían fundadas. Incluso llevando las cosas al extremo, se puede entrever, concebir un inconsciente reservado. Y hay que concebirlo, en ninguno hay elucidación exhaustiva del inconsciente. Por más lejos que se lleve un análisis, se puede concebir muy bien esta reserva de inconsciente admitida, que el sujeto que hemos advertido precisamente a través de la experiencia del análisis didáctico, sepa de algún modo tocar como un instrumento, la caja del violín , del cual por otro lado pasee las cuerda.. No es sin embargo un inconsciente bruto. Es un inconsciente suavizado, un inconsciente más la experiencia de este inconsciente.

Dejando de lado estas reservas, faltará aún que sea legítimo que sintamos la necesidad de elucidar el punto de pasaje donde esta calificación es adquirida, donde lo que en su fondo es afirmado por la doctrina como siendo lo inaccesible a la conciencia —pues es como tal que debemos siempre plantear el fundamento, la naturaleza del inconsciente; no es que allí sea accesible a los hombres de buena voluntad, no lo es— permanece en condiciones estrictamente limitadas, es en condiciones estrictamente limitadas, que se lo puede alcanzar por un desvío, y por ese desvío del Otro que torna necesario el análisis, que limita, que reduce de una manera infrangible las posibilidades del auto-análisis. Y la definición del punto de pasaje, donde lo que es así definido puede sin embargo ser utilizado como fuente de información incluida en una praxis directiva, esto no es hacer una vana antinomia, sino plantear la cuestión.

Lo que nos dice que es así que el problema se plantea de una forma válida, quiero decir que es soluble, es que es natural que las cosas se presenten así. En todo caso a ustedes que tienen las llaves, hay algo que enseguida les vuelve el acceso reconocible, es esto que está implicado en el discurso que escuchan, que lógicamente hay una prioridad lógica a esto: es que es primero como inconsciente del otro que se hace toda experiencia del inconsciente. Es primero en sus enfermos que Freud encontró el inconsciente.

Y para cada uno de nosotros, aún si está elidido, es primero como inconsciente del Otro que se abre para nosotros la idea de que un truco semejante pueda existir.

Todo descubrimiento de su propio inconsciente se presenta como un estadio de esta traducción en curso de un inconsciente, primero inconsciente del otro. De manera que no hay que extrañarse tanto de que se pueda admitir que, aún para el analista que llevó muy lejos este estadio de la traducción, la traducción pueda siempre retomarse al nivel del Otro.

PSIKOLIBRO

Lo que evidentemente quita mucho de su alcance a la antinomia que hace un rato evocaba como pudiendo ser hecha, e indicando inmediatamente que sólo podría ser hecha de manera abusiva. Solamente entonces, si partimos de allí, aparece enseguida algo: es que finalmente en esta relación al Otro que, como lo ven, va a quitar una parte, va a exorcizar por un lado este temor que podemos sentir, de no saber bastante sobre nosotros mismos —volveremos a esto, no pretendo incitarlos a dejar de lado toda preocupación a este respecto; está muy lejos de allí mi pensamiento. Una vez admitido esto, queda que vamos a encontrar allí el mismo obstáculo que encontramos con nosotros mismos en nuestro análisis cuando se trata del inconsciente. A saber, ¿qué? El poder positivo de desconocimiento, muy esencial, por no decir históricamente original, de mi enseñanza, que hay en los prestigios del moi(184) en el sentido más amplio, en la captura de lo imaginario.

Lo que importa notar aquí, es justamente que este dominio, que en nuestra experiencia de análisis personal está completamente mezclado con el desciframiento del inconsciente , cuando se trata de nuestra relación con el Otro tiene una posición, hay que decirlo, diferente. En otros términos, aquí aparece lo que llamaré el ideal estoico que uno se hace delanálisis.

Lo saben, primero se identificó los sentimientos, digamos globalmente negativos o positivos, que el analista puede tener hacia su paciente, con los efectos, en él, de una no completa reducción de la temática de su propio inconsciente. Pero si esto es cierto para él mismo, en su relación de amor propio, en su relación al pequeño otro en sí mismo, en el interior de sí; quiero decir aquélla por lo que se ve otro de lo que es(185) —lo que fue descubierto, entrevisto, mucho antes del análisis—, esta consideración no agota en absoluto la cuestión de lo que ocurre legítimamente cuando tiene que tratar a este pequeño otro, el otro de lo imaginario, afuera.

Pongamos los puntos sobre las íes. La vía de la apatía estoica, el hecho de que permanezca insensible tanto a las seducciónes como a los servicios eventuales de este pequeño otro afuera, en tanto que este pequeño otro afuera tiene siempre sobre él algún poder, pequeño o grande, aunque más no fuera ese poder de molestarlo por su presencia, ¿quiere decir que esto sea en sí sólo imputable a alguna insuficiencia de la preparación del analista en tanto tal? Absolutamente no, en principio.

Acepten este estadio de mi andar. No quiere decir que concluyo en él, sino que simplemente les propongo esta observación: por el sólo reconocimiento del inconsciente no tenemos motivo para decir, para plantear que coloque por sí mismo al analista fuera del alcance de las pasiones. Sería implicar que es —siempre y por esencia— del inconsciente que proviene el efecto total, global, toda la eficiencia de un objeto sexual, o de cualquier otro objeto capaz de producir una aversión cualquiera, física.

¿En qué sería necesario? Lo pregunto, si no es para aquéllos que hacen esta confusión grosera de identificar el inconsciente como tal con la suma de las fuerzas de (...) ver nota(186). Es esto lo que diferencia radicalmente el alcance de la doctrina que intento articular ante ustedes. Hay, por supuesto, una relación entre los dos. Esta relación, se trata incluso de elucidar por qué puede hacerse, por qué son las tendencias del instinto de vida las que son así ofrecidas, pero no cualesquiera, especialmente aquellas que Freud siempre y tenazmente circunscribió como las tendencias sexuales. Hay una razón por la que éstas son especialmente privilegiadas, capturadas, captadas por el resorte de la cadena significante, en tanto que es ella la que constituye el sujeto del inconsciente.

Pero dicho esto, por qué —en este sentido de nuestra interrogación es lícito plantear la pregunta: por qué un analista, bajo el pretexto que está bien analizado, sería insensible a tal o cual erección de un pensamiento hostil que ve en esta presencia— para que algo de este orden se produzca, hay que suponerla, sin duda —como una presencia que no es evidentemente en tanto que presencia de un enfermo, presencia de un ser que ocupa el lugar. Y cuanto más exactamente lo suponemos imponente, pleno, normal, más legítimamente podrán producirse en su presencia todas las especies posibles de reacción.

Y del mismo modo, en el plano intrasexual, por ejemplo, ¿por qué el movimiento del amor o del odio en sí estaría excluido, por qué descalificaría al analista en su función?

En este estadio, en esta forma de plantear la pregunta, no hay otra respuesta que ésta: en efecto, ¿por qué no? Mejor diría aún: cuanto mejor esté analizado, más posible será que esté francamente enamorado, o francamente en estado de aversión, de repulsión, sobre los modos más elementales de las relaciones de los cuerpos entre ellos, en relación a su partenaire.

Sin embargo, si consideramos que lo que digo allí es un poco fuerte, en el sentido de que nos molesta, que no se acomoda, debe a pesar de todo haber algo fundado en esta exigencia de la apatía analítica, es que debe estar arraigada en otro lugar. Pero entonces, hay que decirlo, y nosotros estamos en condiciones de decirlo. Si pudiera decírselos enseguida y tan fácilmente; quiero decir, si pudiera enseguida hacérselos entender con el camino ya recorrido, seguramente se los diría. Es justamente porque tengo aún un camino que hacerles recorrer, que no puedo formularlo de una forma completamente estricta. Pero desde ya, hay algo que hasta cierto punto se puede decir de esto, que podría satisfacerlos. Lo único que les pido, es justamente no estar demasiado satisfechos antes de dar de esto la fórmula, y la fórmula precisa es: que si el analista realiza, a manera de la imagen popular, o aún mejor de la imagen deontológica que se hacía de la apatía es justamente en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquéllos de los cuales puede tratarse, a saber, llegar a los hechos con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana.

Esto ocurre. Auguraría mal de alguien que nunca hubiera sentido eso, me atrevo a decirlo.

Pero en fin, es un hecho que en esta punta cercana de la posibilidad de la cosa, no debe ocurrir de una forma habitual. Eso no debe ocurrir, no en la medida negativa de una especie de descarga imaginaria total del análisis, de la cual no debemos seguir más lejos la hipótesis, aunque esta hipótesis sería interesante, sino en razón de algo que es en lo que planteo este año la cuestión; el analista dice: estoy poseído por un deseo más fuerte. Está fundado en tanto analista, en tanto que se produjo, para decirlo todo, una mutación en la economía de su deseo —es aquí que los textos de Platón pueden ser evocados– de vez en cuando me ocurre algo alentador. Les hice este año este largo discurso, este comentario sobre el Banquete, del cual debo decir que no estoy descontento. Tuve la sorpresa —alguien de mi entorno me dió la sorpresa—entiendan bien esta sorpresa en el

PSIKOLIBRO

sentido que tiene ese término en el análisis; es algo que tiene más o menos relación con el inconsciente —de marcarme en algún lugar, en una nota a pié de página, la cita de Freud de una parte del discurso de Alcibíades a Sócrates, del cual debemos sin embargo decir que Freud hubiera podido buscar otros mil ejemplos para ilustrar lo que busca ilustrar en ese momento, a saber, ese deseo de muerte mezclado al amor. Sólo hay que agacharse, si puedo decirlo así, para juntarlos con la pala. Y les comunico acá un testimonio, es el ejemplo de alguien que,como un grito del corazón, arrojó un día hacia mí esta eyaculación: ¡oh, cómo me gustaría que usted estuviese muerto durante dos años! No hay necesidad de ir a buscar esto en el Banquete, pero considero que no es indiferente que en el nivel de (...) ver nota(187), es decir en un momento esencial en el descubrimiento de la ambivalencia amorosa , sea al Banquete de Platón que Freud se haya referido. No es después de todo una mala señal. No es señal de que estábamos equivocados al ir a buscar allí nosotros mismos nuestras referencias. Pues bien, Platón, en el Filebo, en algún lugar Sócrates emite este pensamiento: que el deseo de todos los deseos, el más fuerte, debe ser el deseo de la muerte, ya que las almas que están en el Erebos permanecen allí.

Es un argumento que vale lo que vale, pero que aquí toma el valor ilustrativo de la dirección en que ya les indiqué que podía concebirse esta reorganización, esta reestructuración del deseo en el analista. Es al menos uno de los puntos de amarra, de fijación, de atadura de la cuestión con el cual seguramente no nos contentamos.

Sin embargo, podemos decir aún que en este desprendimiento del automatismo de repetición que constituiría en el analista un buen análisis personal, hay algo que debe traspasar lo que llamaré la particularidad de su rodeo, ir un poco más allá, morder sobre el rodeo que llamaré específico, al que apunta Freud, lo que articula cuando plantea la repetición fundamental del desarrollo de la vida concebible como no siendo más que el rodeo, la derivación de una pulsión compacta, abisal, que es aquélla que él llama, en este nivel, pulsión de muerte, donde sólo que da esta Ananké, esta necesidad del retorno al cero de lo inanimado.

Metáfora, sin duda, y metáfora que sólo es expresada por esta especie de extrapolación ante la cual algunos reculan, de lo que es aportado por nuestra experiencia a saber, la acción de la cadena significante, inconsciente, en tanto que impone su marca a todas las manifestaciones de la vida en el sujeto que habla, pero en fin, extrapolación, metáfora que, después de todo, en absoluto está hecha en Freud para nada, que en todo caso nos permite concebir que algo de eso sea posible.

Y que efectivamente, pueda haber alguna relación del analista —como lo escribió en nuestro primer número una de mis alumnas, con un tono muy bello— con Hadés con la muerte; que juegue o no con la muerte, en todo caso escribí en algún otro lugar que en esta partida que seguramente no es analizable, más que en términos de una partida de a dos como lo es el análisis, el analista juega con un muerto; y que allí reencontramos este trazo de la exigencia común de que debe haber algo capaz de jugar el muerto en este pequeño otro que está en él; que en la posición de la partida de bridge, el S que él es, tiene frente a él su propio pequeño otro, por lo que está consigo mismo en esa relación especular, en tanto que él está constituido como mal, y si colocamos aquí, el lugar designado de este otro que habla,

Ai **(a)** **r**

(a) **SA**

$

(188)ver nota

aquél a quien va a escuchar, el paciente, vemos que este paciente, en tanto que está representado por el sujeto barrado, por el sujeto en tanto que desconocido para él mismo, va a encontrar, va a tener aquí el lugar de imagen de su propio pequeño a en él llamemos al conjunto la imagen del pequeño a² — y va a tener aquí la imagen del Otro con mayúsculas, el lugar, la posición del Otro con mayúsculas, en tanto es el analista quien lo ocupa.

Es decir que el paciente, el analizado, tiene un partenaire. Y no tienen por qué extrañarse de encontrar unido, en el mismo lugar, su propio mal, el del analizado. Y este otro debe encontrar su verdad, que es el gran Otro del analista.

La paradoja de la partida de bridge analítica, es esta abnegación que hace que, contrariamente a lo que ocurra en una partida de bridge normal, el analista debe ayudar al sujeto a encontrar lo que hay en el juego de su partenaire. Y para hacer este juego de "quien pierde gana" del bridge, el analista no debe en principio complicarse la vida con un partenaire. Y es por eso que se dice que el i(a) del analista debe comportarse como un muerto. Quiere decir que el analista debe saber siempre lo que hay en la mano(189).

Pero, esta especie de solución —de la cual pienso que apreciarán la relativa simplicidad— del problema a nivel de la explicación común esotérica, para el afuera, pues es simplemente una manera de hablar sobre lo que todo el mundo cree (alguien que cayera aquí por primera vez podría encontrar todo tipo de motivos de satisfacción, a saber, al final de cuentas, volver a dormirse sobre sus dos orejas, a saber, sobre lo que siempre escuchó decir, que el analista es un ser superior, por ejemplo). Lamentablemente, esto no es así. No es así, y el testimonio nos es dado por los propios analistas. No simplemente bajo la forma de una lamentación, la lágrima en el ojo: no somos nunca iguales a nuestra función. A dios gracias esta clase de declamación, si bien aún existe, nos es evitada desde hace un cierto tiempo, es un hecho: el hecho del cual yo no soy aquí el responsable, y que sólo tengo que registrar: es que desde hace un cierto tiempo, lo que se admite efectivamente en la práctica analítica — hablo de los mejores círculos, hago alusión precisamente por ejemplo al círculo kleiniano, a lo que escribió Melanie Klein al respecto, o lo que escribió Paula Heimann en un artículo sobre (...) ver nota(190) of transference y que fácilmente encontrarán —no es en tal o cual artículo actual que tienen que buscarlo, todo el mundo considera como adquirido, como admitido lo que voy a decir (se lo articula más o menos francamente, y sobre todo se comprende más o menos bien lo que se articula, es lo único, pero es admitido): es que el analista debe tener en cuenta en su información y su manejo de los sentimientos, no los que inspira, sino los que siente en el análisis.

La contratransferencia no es más considerada en nuestros días como siendo en su

PSIKOLIBRO

esencia, una imperfección. Lo que no quiere decir que no pueda serlo, evidentemente, pero si no permanece como imperfección, permanece por lo me nos algo que le hace merecer el nombre de contratransferencia, lo van a ver. Aunque sin embargo en apariencia es exactamente de la misma naturaleza que esta otra fase de la transferencia, que la última vez oponía yo a la transferencia concebida como automatismo de repetición, a saber, aquello sobre lo que pretendí centrar la cuestión, la transferencia en tanto que se la llama positiva o negativa, en tanto que todo el mundo la entiende como los sentimientos experimentados por el analizado en el lugar del analista.

Pues bien, la contratransferencia de la cual se trata, la cual se admite que debemos tener en cuenta, si bien permanece en discusión lo que debemos hacer de ella —y van a ver a qué nivel— la contratransferencia, es ésta de la que se trata, a saber, de los sentimientos experimentados por el analista en el análisis, determinados a cada instante por sus relaciones con el analizado.

Se nos dice —elijo una referencia que escogí casi al azar, pero es sin embargo un buen artículo (no es nunca completamente al azar que se elige algo) entre todos los que leí (hay probablemente una razón para que de éste tenga ganas de comunicarles el título), se llama justamente (a fin de cuentas es el tema que tratamos hoy): Normal countand some deviations (La contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones) por Money Kyrle, manifiestamente perteneciente al círculo kleiniano y unido a Melanie Klein por intermedio de Paula Reimann. Verán allí que el estado de insatisfacción, el estado de preocupación (en la pluma de Paula Heimann, es incluso el presentimiento; en su artículo ella da cuenta de que se encontró frente a algo de lo cual no es necesario ser un viejo analista para haber tenido la experiencia, frente a una situación que es demasiado frecuente, a la cual el analista puede ser confrontado en los primeros tiempos de un análisis, un paciente que se precipita, de una forma manifiestamente determinada por el mismo análisis, si él mismo no se da cuenta, a decisiones prematuras, a una ligazón de largo alcance, incluso a un casamiento.

Ella sabe que es cosa a ser analizada, a interpretar, a oponerse en cierta medida. Da cuenta en ese momento de un sentimiento completamente incómodo que ella siente en ese caso particular. Da cuenta de eso como algo que en sí mismo es signo de que tiene razón en preocuparse más especialmente por eso. Lila muestra en que es precisamente lo que le permite entender mejor, ir más lejos. Pero hay muchos otros sentimientos que pueden aparecer, y el artículo por ejemplo del cual les hablo, da cuenta verdaderamente de los sentimientos de depresión , de caída general del interés por las cosas, de desafección, de desafectación que incluso puede sentir el analista en relación a todo lo que toca.

El artículo es lindo para leer porque el analista no sólo nos describe lo que resulta en el más allá de tal sesión, en que le parece que no supo responder suficientemente a lo que él mismo llama "a demande (...)" ver nota(191). No por ver el eco de la demanda tienen que quedarse en eso para entender el acento inglés. Demanding es más, es una exigencia apremiante. Y da cuenta a propósito de esto del rol del superego analítico de una manera que ciertamente, si leen el artículo, les parecerá que presenta algún error, quiero decir no encontrarán verdaderamente su alcance a menos que se refieran a lo que les he dado en el grato y en tanto que el grato, en tanto que ustedes introduzcan en él los punteados, se presenta así sólo en la línea de abajo, es más allá del lugar del Otro que la línea punteada les representa el superyó.

Les pongo el resto del grato para que se den cuenta a propósito de esto, en qué les puede servir: como para que comprendan que no hay que atribuir siempre a este elemento a fin de cuentas opaco(192), con esta severidad del superego, que tal o cual demanda pueda producir esos efectos depresivos; más aún, en el analista, es precisamente en tanto que hay continuidad entre la demanda del otro y la estructura llamada del superego. Entiendan que es cuando la demanda del sujeto viene a introyectarse, a pasar como demanda articulada a aquel que es el receptor, de manera tal que representa su propia demanda bajo una forma invertida, por ejemplo, cuando una demanda de amor proveniente de la madre viene a encontrar, en aquél que tiene que responderle, su propia demanda de a mor yendo hacia la madre, encontramos los efectos más fuertes, que se llaman efectos de hiperseveridad del superego.

Aquí lo único que hago es indicarlo, pues no es por allí que pasa nuestro camino. Es una observación lateral. Lo que interesa es que un analista, que parece alguien particularmente ágil y dotado para reconocer su propia experiencia, va a dar cuenta, a pres entarnos como ejemplo algo que funcionó, y de una manera que le parece merecer una comunicación, no como borrón(193), sino como un efecto accidental más o menos bien corregido, como un proceso integrable a la doctrina de las operaciones analíticas; dice haber constetado él mismo el sentimiento que señaló como estando en relación con las dificultades que le presenta el análisis de uno de sus pacientes, de haber él mismo y durante un período connotado por lo pintoresco de la sanción de la vida inglesa, haber él mismo podido notar durante el week-end, después de un período bastante estimulado alrededor de lo que había dejado de problemático, de insatisfactorio lo que él había podido hacer durante la semana con su paciente... sufrió, sin verle en un primer momento relación alguna, una especie de agotamiento, llamemos a las cosas por su nombre, que le hizo encontrarse durante la segunda parte del week-end en un estado que sólo reconoce al formulárselo él mismo, en los mismos términos en que su paciente lo hizo, como un estado de asco lindante con la despersonalizacion, de donde había partido toda la dialéctica de la semana. y al cual justamente (esto por otro lado estaba acompañado por un sueño con el cual el analista se había iluminado para responderle) tenía el sentimiento de no haber dado la buena respuesta, con o sin razón. Pero en todo caso, fundado sobre esto: que su respuesta solamente había hecho rabiar al paciente, y que a partir de allí se había tornado excesivamente malo con él.

Y he aquí que se encuentra, él, el analista, reconociendo que al final de cuentas lo que siente es exactamente lo que al principio el paciente le describió sobre uno de sus estados. No era muy nuevo para el paciente, ni nuevo para el analista, darse cuenta de que el paciente podía estar sujeto a fases que lindan con la depresión, y a menudos efectos paranoides.

Esto es lo que nos es relatado, y que el analista en cuestión, por otra parte aquí con todo un entorno, el suyo, el que llamé en la ocasión un círculo kleiniano, de entrada concibe como representando el efecto del objeto malo proyectado en el análisis, en tanto que el sujeto, en análisis o no, es susceptible de proyectarlo en el otro No parece ser problema en un cierto campo analítico —del cual después de todo debemos admitir que en ese

PSIKOLIBRO

grado aunque sea de creencia casi mágica que puede suponer, sin embargo no por nada debe ser que uno se desliza en él tan fácilmente— que este objeto malo proyectado debe ser comprendido como teniendo naturalmente su eficacia, al menos cuando se trata de aquél que está acoplado al sujeto del cual se trata en una relación tan estrecha, tan coherente como la que es creada por un análisis comenzado hace ya un buen tiempo.

Como teniendo toda su eficacia, ¿en qué medida? El articulo se los dice también: en la medida en que este efecto procede de una no comprensión del paciente por parte del analista. El efecto del cual se trata se presentó como la utilización posible de las desviaciones del normal counter-transference. Pues como el comienzo del artículo nos lo articula, este normal counter transference, ya se produce por el ritmo de vaivén de la introyección del discurso del analizado, y de algo que admite en su normalidad la posible proyección —vean cómo llega de lejos— sobre el analizado de algo que se produce como un efecto imaginario de respuesta a esta introyección de su discurso.

Este efecto de contratransferencia es considerado normal siempre y cuando la demanda introyectada sea perfectamente comprendida. El analista no tiene ningún problema en ubicarse en lo que se produce de una manera tan clara en su propia introyección; sólo ve de eso la consecuencia,y no debe incluso hacer uso de ella.

Lo que se produce está realmente allí al nivel de i (a); está totalmente dominado. Y lo que se produce del lado del paciente, el analista no tiene por qué sorprenderse que esto ocurra; lo que yo (je) paciente proyecto sobre él, él no se ve afectado por eso. Es en tanto que no comprende que es afectado, que es una desviación de la contratransferencia normal, que las cosas pueden llegar a que se convierta efectivamente en el paciente de ese objeto malo proyectado sobre él por su partenaire. Quiero decir que siente en sí el efecto de algo completamente inesperado, en el cual sólo una reflexión hecha al margen le permite, y aún quizás solamente porque la ocasión es favorable, reconocer el estado mismo que le describió su paciente.

Se los repito, no tomo a mi cargo la explicación de la cual se trata; no la rechazo tampoco; la coloco provisoriamente en suspenso para ir paso a paso, para llevarlos al sesgo preciso donde tengo que llevarlos para articular algo. Digo simplemente que si el propio analistano lo entiende, no por eso deviene menos, al decir del analista experimentado, efectivamente el receptáculo de la proyección de la cual se trata; que siente en sí mismo estas proyecciónes como un objeto extraño. Lo que coloca evidentemente al analista en una posición singular de estercolero.

Porque si esto ocurre así con muchos pacientes, ustedes ven adónde puede llevarnos si no se está en condiciones de precisar, a propósito de cuál ello se produce, estos hechos que se representan en la descripción que hace Money Kyrle, como desconectados. Esto puede plantear algunos problemas.

Sea como fuere, hago el paso siguiente. Lo hago con mi autor, que nos dice: si nosotros vamos en ese sentido —que no data de ayer (ya Ferenczi había cuestionado hasta qué punto el analista debía dar parte a su paciente de lo que él mismo, el analista, sentía en la realidad) como en ciertos casos, un medio de dar al paciente el acceso a esta realidad, nadie actualmente se atreve a ir más allá, y notoriamente no en la escuela a la cual hago alusión. Quiero decir que por ejemplo Paula Heimann dirá que el analista debe ser muy severo en su diario de a bordo, en su higiene cotidiana, estar siempre dispuesto a analizar lo que puede sentir él mismo de esta índole, pero es un asunto de él para con él mismo, y en el objetivo de intentar la carrera contra el reloj, es decir recuperar el atraso que podrá así haber tomado en la comprensión, el understanding de su paciente. Money Kyrle, sin ser Ferenczi ni tan reservado, va más lejos en este punto particular de la identidad del estado sentido por él con aquél que le trajo al principio de la semana su paciente.

Sin embargo, va a comunicarle este punto particular, y a notar, —es el objetivo de su artículo, o más exactamente de la comunicación que hizo en 1955 en el Congreso de Ginebra, de la cual el artículo es la reproducción— va a notar el efecto (no nos habla del efecto lejano, sino del efecto inmediato) sobre su paciente, que es de un júbilo evidente. A saber, que el paciente no deduce de esto otra cosa que: ah! me lo dice; pues bien, esto me pone muy contento, pues cuando me hizo el otro día la interpretación respecto de ese estado —y, efectivamente había hecho una un poco confusa, obscura, él puede reconocer lo— yo, dice el paciente, pensé que lo que decía allí hablaba de usted y de ninguna manera de mi(194).

Estamos pues allí, si lo quieren, en pleno mal entendido, y diría que nos contentamos. En fin, el autor se contenta pues deja las cosas allí, luego nos dice, a partir de allí el análisis se inicia nuevamente, y le ofrece, sólo tenemos que creerle, todas las posibilidades de interpretación ulterior.

El hecho que lo que nos es presentado como desviación de la contratransferencia está aquí planteado como medio instrumental que se puede codificar, que en casos semejantes hay que esforzarse en recuperar lo más rápido posible la situación, por lo menos mediante el reconocimiento de sus efectos sobre el analista, y por medio de comunicaciones mitigadas proponiendo al paciente algo que seguramente en esta ocasión, tiene el carácter de un cierto develar de la situación analítica en su conjunto, de esperar de eso algo que sea un recomienzo que desanude lo que aparentemente se presentó como impasse en la situación analítica —no estoy ratificando la corrección de esta manera de proceder: simplemente noto que esto ciertamente no está ligado a un punto privilegiado, y que algo de este orden pueda de esta manera ser producido. Lo que puedo decir es que, en la medida que hay una legitimidad en esta forma de proceder , en todos los casos son nuestras categorías las que nos permiten entenderlo.

Pero advierto que no es posible comprenderlo fuera del registro de lo que he marcado como siendo el lugar de a, el objeto parcial, el agalma, en la relación de deseo, en tanto que ella misma está determinada en el interior de una relación más amplia, la de la exigencia de amor; que es sólo allí, que es sólo en esta topología que podemos comprender una tal manera de proceder. En una topologia que nos permite decir que aún si el sujeto no lo sabe, por la sola suposición, diré objetiva, de la situación analítica, es ya en el otro que el pequeño a, el agalma, funciona. Y lo que se nos presenta en esta ocasión como contratransferencia normal o no, no tiene realmente ninguna razón especial de ser calificada de contratransferencia. Quiero decir que sólo se trata allí de un efecto irreductible de la situación de transferencia simplemente por sí misma.

El hecho de que haya transferencia fue suficiente para que estemos implicados en esta

PSIKOLIBRO

posición de ser aquél que contiene el agalma, el objeto fundamental del cual se trata en el análisis del sujeto, como unidos, condicionados por esta relación de vacilación del sujeto que carácterizamos como constituyendo el fantasma fundamental, como instaurando el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo.

Es, en efecto, legítimo de la transferencia. Por lo tanto, no hay necesidad de hacer intervenir allí la contratransferencia como si se tratara de algo que sería la parte propia, y más aún, la parte errónea del analista. Solamente creo, que para reconocerlo, es necesario que el analista sepa algunas cosas, Debe saber en particular que el criterio de su posición correcta no es que comprenda, o que no comprenda.

No es absolutamente esencial que no comprenda. Yo diría que hasta un cierto punto, esto puede ser preferible a una confianza demasiado grande en su comprensión. En otros términos, que debe siempre poner en duda lo que comprende, y decirse que lo que busca alcanzar, es justamente lo que en principio no comprende. Es ciertamente en tanto que sabe lo que es el deseo, pero que no sabe qué es lo que desea ese sujeto con el cual está embarcado en la aventura analítica, que está en posición de tener en sí el objeto de ese deseo. Pues parece que solamente esto explica algunos de esos efectos tan singularmente espantosos.

Leí un artículo que les designaré más precisamente la próxima vez, donde un señor, si bien lleno de experiencia, se interroga sobre lo que se debe hacer cuando —a partir de los primeros sueños, a veces desde antes que el análisis comience— el analizado se produce a sí mismo ante el analista como un objeto de amor carácterizado. La respuesta del autor es un poco más reservada que la de otro autor, que toma el partido de decir que cuando empieza así es inútil ir más lejos, hay demasiadas relaciones de realidad.

Entonces, ¿es también así que debemos decir las cosas cuando para nosotros , si nos dejamos guiar por las categorías que hemos producido, podemos decir que en el inicio de la situación el sujeto es introducido como digno de interés, digno de amor, como erómenos? Es para él que uno esta allí, pero eso es el efecto, si se puede decir, manifiesto. Si admitimos que el efecto latente está ligado a su no-ciencia, a su inciencia; su inciencia, es inciencia ¿de que?, de ese algo que es justamente el objeto de su deseo, de una forma latente. Quiero decir objetiva, estructural. Este objeto esta ya en el otro, y es en tanto que es así que, sépalo o no, virtualmente esta constituido como erastés, llenando por este sólo hecho esta condición de metáfora, de substitución del erómenos por el erastés, de la cual hamos dicho que constituye por sí misma el fenómeno del amor, y de la cual no es asombroso que veamos los efectos ardientes en el amor de transferencia desde el inicio del análisis.

No hay motivo sin embargo para ver allí una contraindicación. Y es por cierto allí que se plantea la cuestión del deseo del analista y, hasta un cierto punto, de su responsabilidad, pues a decir verdad, es suficiente suponer una cosa para que la situación sea, como se expresan los notarios sobre los contratos, perfecta; alcanza con que el analista, sin saberlo, por un instante, coloque su propio objeto parcial, su agalma, en el paciente con quien trata. Es ahí, en efecto, que se puede hablar de una contraindicación. Pero como ven, nada menos señalable; nada menos señalable en la medida en que la situación de deseo del analista no es precisada.

Y les será suficiente leer el autor que les indico para ver que, sin duda, por la necesidad de su discurso, esta obligado a planteársela pregunta sobre lo que interesa al analista. ¿Y qué nos dice? Que dos cosas son interesantes en el analista cuando hace un análisis. Dos drives. Y van a ver ustedes que es muy extraño ver calificar de pulsiones pasivas, las dos que les voy a decir. La reparadora(195), nos dice textualmente, que va en contra de la destrucción latente de cada uno de nosotros; y por otro lado, el drive parental.

Así es como un analista de una escuela ciertamente tan desarrollada, tan elaborada como la escuela kleiniana, llega a formular la posición que debe tomar como tal un analista. Después de todo no voy a cubrirme el rostro, ni poner el grito en el cielo. Yo pienso que aquellos que están familiarizados con mi seminario ven también el escándalo. Pero, después de todo, es un escándalo del cual participamos más o menos, pues hablamos sin cesar como si fuera eso de lo que se trata, aún cuando sabemos bien que no debemosser los padres del analista. Diremos, en un pensamiento sobre el campo de las psicosis.

Y el drive reparador (réparatif) ¿qué quiere decir? Quiere decir muchas cosas; tiene una cantidad de implicaciones sin duda en toda nuestra experiencia. ¿Pero será finalmente que no vale la pena articular al respecto en qué debe diferenciarse este reparador de los abusos de la ambición terapéutica, por ejemplo?

En resumen, el cuestionamiento, no de lo absurdo de tal temática, sino al contrario lo que la justifica. Pues, ciertamente, doy crédito al autor y a toda la escuela que representa, por tener como objetivo algo que efectivamente tiene su lugar en la topología. Pero hay que articularlo, decirlo, situar dónde está, explicarlo de otra manera.

Es por eso que, la próxima vez, resumiré rápidamente lo que, de una manera que se considera apologética, he hecho en el intervalo de estos dos seminarios, a saber, un grupo de filosofía en posición de deseo. De una buena vez debe situarse por qué un autor experimentado puede hablar de drive parental, de pulsión parental y reparadora a propósito del análisis, y decir al mismo tiempo algo que, por un lado debe tener su justificación, pero que por otro lado lo requiere imperiosamente.

PSIKOLIBRO



Demande et désir aux stades oral et anal

15 de Marzo de 1961

Para aquellos que de alguna manera caen hoy entre nosotros desde la luna, doy una breve referencia. Después de haber intentado reubicar ante ustedes, en términos más rigurosos de lo que se ha hecho hasta ahora, lo que se puede llamar la teoría del amor, sobre la base del Banquete de Platón, es en el interior de lo que conseguimos situar en este comentario que comienzo a articular la posición de la transferencia. La posición de la transferencia en el sentido en que lo anuncié este año, es decir de lo que llamé, ante todo, su disparidad subjetiva.

Entiendo por esto que la posición de los dos sujetos en presencia, de ninguna manera es equivalente. Y es por eso que se puede hablar, no de situación, sino de seudosituación analítica.

Abordando pues, a partir de las dos últimas veces, la cuestión de la transferencia, lo hice del lado del analista. Esto no quiere decir que dé al término de contransferencia el sentido con que es comúnmente recibido, como una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Al contrario, quiero decir que la

PSIKOLIBRO

contratransferencia, a saber, la implicación necesaria del analista en la situación de la transferencia, hace que finalmente debamos desconfiar de este término impropio de la existencia de la contratransferencia. Pura y simplemente, las consecuencias necesarias del fenómeno en si de la transferencia, si se analiza correctamente.

Introduje este problema porque actualmente, en la práctica analítica, es considerado de una manera bastante extensa. Que lo que podremos llamar un cierto número de afectos, en tanto el analista es tocado por ellos en el análisis, constituyen una manera si bien no normal, por lo menos normativa de la referencia de la situación analítica. Y digo más, no sólo de la información del analista en la situación analítica, sino también un elemento posible de su intervención a través de la comunicación que eventualmente puede hacer de eso al analizado, y, lo repito, no tomé bajo mi responsabilidad la legitimidad de este método.

Constato que ha podido ser introducido y promovido, que ha sido admitido, recibido, en un campo muy amplio de la comunidad analítica, y que esto sólo es en sí suficientemente indicativo de nuestro camino, por el momento, que es analizar cómo los teóricos que entienden así el uso de la contratransferencia, la legitimizan.

La legitimizan, en tanto la unen a momentos de incomprensión por parte del analizado. Como si esta incomprensión fuera, en sí, el criterio, el punto de partición, la vertiente en que se define algo que obliga al análisis a pasar a otra forma de comunicación, a otro instrumento en su forma de referirse a aquélla de lo que se trata, es decir, el análisis del sujeto.

Es pues alrededor de este término que va a girar lo que pretendo mostrarles hoy para poder cercar más estrechamente alrededor de lo que se puede llamar, según nuestros términos, la relación de la demanda del sujeto con su deseo. Teniendo en cuenta que hemos colocado al principio aquélla que hemos mostrado, que el retorno es necesario; colocando en primer plano que de lo que se trata en el análisis no es otra cosa que sacar a luz la manifestación del deseo del sujeto.

¿Dónde está la comprensión cuando comprendemos, cuando creemos comprender? ¿Qué quiere decir? Diría que esto quiere decir, en su forma más segura, diría en su forma primaria, que la comprensión de cualquier cosa que el sujeto articule frente a nosotros es algo que podemos definir así a nivel de lo consciente, es que finalmente sabemos qué responder a lo que el otro demanda.

Es en la medida en que creemos poder responder a la demanda que estamos en el sentimiento de comprender. Sobre la demanda, sin embargo, sabemos un poco más que este abordaje inmediato. Precisamente en esto que sabemos, a saber, que la demanda no es explícita, que es aún mucho más implícita, que está escondida para el sujeto, que está como debiendo ser interpretada. Y es allí que está la ambigüedad, en la medida en que nosotros, que la interpretamos, respondemos a la demanda inconsciente en el plano de un discurso que para nosotros es un discurso concreto. Es allí que está el sesgo, la trampa, y que desde siempre intentamos del mismo modo deslizarnos hacia esta suposición, esta captura que nuestra respuesta, el sujeto de alguna manera debería contentarse con lo que sacamos a luz a través de nuestra respuesta, algo con lo cual debería satisfacerse.

Sabemos muy bien que es allí, sin embargo, que se produce siempre alguna resistencia. Es a partir de la situación de esta resistencia, de la forma en que podemos calificarla, los instantes a que debemos referirla, que ha recorrido todas las etapas, todos los estadios de la teoría analítica del sujeto, a saber, sus diversas instancias que están en cuestión para nosotros.

Sin embargo, no será posible ir a un punto más radical, sin negar evidentemente la parte que tienen en la resistencia estas diversas instancias del sujeto; ver, asir que la dificultad de las relaciones entre la demanda del sujeto y la respuesta que le es dada se sitúa más lejos, se sitúa en un punto completamente original, en este punto a donde intenté llevarlos, mostrándoles lo que resulta en el sujeto que habla del hecho —lo expresaba yo así— que sus necesidades deben pasar por los desfiladeros de la demanda. Que por este hecho, en este punto completamente original, resalta precisamente ese algo en que se funda esto: que todo lo que es tendencia natural en el sujeto que habla, tiene que situarse en un más allá y en un más acá de la demanda.

En un más allá que es la demanda de amor, y en un más acá que es lo que llamamos el deseo, con lo que lo carácteriza como condición, como lo que llamamos su condición absoluta en la especificidad del objeto que concierne, a minúscula, este objeto parcial, ese algo que intenté mostrarles como incluido desde el origen en ese texto fundamental de la teoría del amor, ese texto del Banquete, como agalma, en tanto que lo identifiqué también con el objeto parcial de la teoría analítica.

Es esto lo que hay, a través de un breve recorrido por lo que existe de más original en la teoría analítica, las Triebe, las pulsiones y su destino, pretendo volver a hacerles tocar de cerca, antes que podamos deducir la consecuencia de esto en cuanto a lo que nos interesa, a saber, el punto en el cual los dejé la última vez, del drive interesado en la posición del análisis.

Recuerdan que fue sobre este punto problemático que los dejé, en el cual un autor, aquél que precisamente se expresa sobre el tema de la contratransferencia, designa en lo que él llamaba el drive parental, esa necesidad de ser padre, o el drive reparador, necesidad de ir contra la destructividad natural supuesta en todo sujeto en tanto que analizado, analizable.

En seguida notaron la intrepidez, la audacia, la paradoja de adelantar cosas como éstas, ya que es suficiente detenerse sólo un instante en esto para darse cuenta, a propósito de ese drive parental, si efectivamente es eso lo que debe estar presente en la situación analítica, que entonces cómo nos atreveríamos a hablar de situación de transferencia si es verdaderamente un progenitor(196) lo que el sujeto en análisis tiene frente a él. Que más legítimo que volver a caer en su lugar en la posición misma que tuvo durante toda su formación, en el lugar de los temas alrededor de los cuales se constituyeron las situaciones fundamentales para él, que constituyen la cadena significante, los automatismos de repetición.

En otros términos, cómo no percibir que tenemos allí una contradicción directa, que vamos derecho hacia el escollo que permitirá reubicarnos, que al contradecirnos diciendo que la situación de la transferencia, tal como se establece en el análisis, está en discordancia con

PSIKOLIBRO

la realidad de esta situación, que algunos la consideran imprudentemente como una situación tan simple, aquella de la situación en el análisis, en el hic et nunc de la relación con el médico; cómo no ver que, si el médico está allí armado del drive parental tan elaborado que lo suponemos del lado de una posición educativa, no habrá absolutamente nada que distancie la respuesta normal del sujeto a esta situación, de todo lo que podrá ser enunciado como la repetición de una situación pasada.

Hay que decir que no hay forma de articular la situación analítica sin colocar al menos en algún lugar la exigencia contraria. Y, por ejemplo, en el capítulo III de "Más allá del principio del Placer", cuando efectivamente Freud, retomando la articulación en cuestión en el análisis, se aleja de la rememoración, de la reproducción del automatismo de repetición (Wiederholungszwang) en tanto lo considera como un semi-fracaso de la perspectiva rememorativa del análisis, como un fracaso necesario, llegando al punto de atribuir a la estructura del moi —en tanto en este estadio de su elaboración intenta fundar la instancia como siendo en gran parte inconsciente—, atribuir y colocar a cargo, no todo —pues sin duda todo el articulo está hecho para mostrar que hay un camino— sino la parte más importante de esta función de la repetición, a cargo de la defensa del moi en la rememoración reprimida, considerada el verdadero término, el término último quizás, aún en ese momento considerado como inaccesible, de la operación analítica.

Es pues siguiendo la vía de lo que es la resistencia en esta última perspectiva, la resistencia situada en la función inconsciente del moi, que Freud nos dice que debemos pasar por allí, que "por lo general, el médico no puede ahorrarle al analizado esta fase, debe dejarlo revivir nuevamente un nuevo fragmento de su vida olvidada" y que "para eso debe tomar recaudos, porque una cierta medida de superioridad (von Uberlegenheit), quede conservada, gracias a la cual la realidad aparente (die anscheinende Realität) sin embargo siempre podrá ser nuevamente reconocida en un reflejo, como un efecto de espejo de un pasado olvidado".

Dios sabe a qué abusos de interpretación se prestó la puntuación de esta Überlegenheit. Es en torno a eso que ha podido identificarse toda la teoría de la alianza con lo que se denomina la parte sana del moi.

Se ha podido identificar. Sin embargo, en este párrafo no hay nada semejante, y si puedo subrayar suficientemente lo que debió llamar vuestra atención en el párrafo, es el carácter de alguna manera neutro, ni de un lado, ni del otro, de esta Üblegenheit.

¿Dónde está esta superioridad? ¿Está del lado del médico, quien, esperémoslo, conserva toda su cabeza? ¿Será esto lo que es escuchado en la ocasión, o será que está del lado del enfermo?

Cosa curiosa, en la traducción francesa, que en consideración a las demás es tan mala como aquellas que fueron realizadas bajo otros diversos patrocinios, la cosa es traducida: "y debe sólo velar para que el enfermo conserve un cierto grado de serena superioridad —no hay nada semejante en el texto— que a pesar de todo le permita constatar que la realidad de lo que él reproduce es sólo aparente".

La cuestión de la situación de esta Überlegenheit —es de lo que se trata— sin duda exigible, ¿acaso no debemos situarla de una forma que puede ser, creo, infinitamente más precisa que todo lo que es elaborado en estas supuestas comparaciones entre la aberración actual de lo que se repite en el tratamiento; y una situación que sería dada como perfectamente conocida?

Recomencemos pues, a partir del examen de las fases y de su demanda, de las exigencias del sujeto, tal como las abordamos en nuestras interpretaciones, y empecemos simplemente, según esta cronología, según esta diacronía que es la que se denomina la de las fases de la libido, por la demanda más simple, aquélla a la que nos referimos tan frecuentemente: digamos que se trata de una de manda oral.

¿Qué es una demanda oral? Es la demanda de ser alimentado. ¿A quién se dirige? ¿A qué? Se dirige a ese Otro que espera, y que en este nivel primario de la enunciación de la demanda puede verdaderamente ser designado como lo que llamemos el lugar del Otro. El otro on (au-on(197)), el "autron" diría, para que rimen nuestras designaciones con las designaciones familiares de la física He aquí este "autron" abstracto, a quien el sujeto dirige, más o menos sin saberlo, esta demanda de ser nutrido.

Hemos dicho: toda demanda, por el hecho de que es palabra, tiende a estructurarse en esto que ella invoca, el sujeto del Otro, su respuesta invertida que ella evoca por su estructura: su propia forma transpuesta según una cierta inversión.

A la demanda de ser nutrido responde, a través de la estructura significante, en el lugar del Otro, de una manera que se puede decir lógicamente contemporánea a esta demanda, en el nivel del "autron", la demanda de dejar se nutrir. Y, lo sabemos bien, en la experiencia no es la elaboración refinada de un diálogo ficticio. Sabemos perfectamente que es de esto de lo que se trata entre el niño y la madre cada vez que estalla el menor conflicto en esa relación que parece estar hecha para encontrarse, cerrarse de una forma estrictamente complementaria. ¿Qué, en apariencia, responde mejor a la demanda de ser nutrido, que aquella de dejarse nutrir? Sabemos sin embargo que es en este modo mismo de confrontación de las dos demandas que yace esta ínfima hendidura, esta hiancia, este desgarre donde puede insinuarse, donde se insinúa de una manera normal la discordancia, el fracaso preformado de este encuentro que consiste en esto mismo, que justamente no es el encuentro de tendencias sino el encuentro de demandas.

Que es en este encuentro entre la demanda de ser nutrido y la otra demanda, la de dejarse nutrir, que se desliza el hecho manifestado en el primer conflicto que estalla en la relación de nutrición, que a esta demanda la desborda un deseo, y que no podría ser satisfecha sin que el deseo allí se extinguiera; que es para que ese deseo que desborda a esa demanda no se extinga que el propio sujeto, que tiene hambre de lo que a su demanda de ser nutrido responde la demanda de dejarse nutrir, no se deja nutrir, se niega de alguna manera a desaparecer como deseo por el hecho de ser satisfecho como de la demanda que la extinción o el aplastamiento en la satisfacción no podría producirse sin matar el deseo, es de allí que parten estas discordancias entre las cuales la más graficada es la negativa a dejarse nutrir, la anorexia, llamada más o menos acertadamente, mental.

Encontramos aquí esta situación que yo no podría traducir mejor que jugando con el equívoco de las sonoridades de la fonemática francesa: no se podría confesar al Otro más

PSIKOLIBRO

primordial lo siguiente: tú eres el deseo (tu es le désir), sin decirle al mismo tiempo: mata el deseo (tue le désir), sin concederle que mata el deseo, sin abandonarle el deseo como tal. Y la ambivalencia primera, propia a toda demanda, de que en toda demanda también está implícito que el sujeto no quiere que ella sea satisfecha, apunta en sí a la salvaguarda del deseo, testimonia de la presencia ciega del deseo, innombrado y ciego.

Ese deseo ¿qué es? Lo sabemos de la forma más clásica, y más original: es en tanto que la demanda oral tiene otro sentido que la satisfacción del hambre, que es demanda sexual, nos dice Freud, a partir de "Los tres ensayos sobre la sexualidad" que es en el fondo canibalismo, y que el canibalismo tiene un sentido sexual. Nos recuerda, es esto lo que está enmascarado en la primera formulación freudiana, que para el hombre el nutrirse está unido a la buena voluntad del otro, unido a este hecho por una relación polar. Existe también esa expresión, que no es sólo del pan de la buena voluntad del otro que el sujeto primitivo tiene que nutrirse, sino directamente del cuerpo de aquél que lo nutre. Pues hay que llamar las cosas por su nombre: lo que llamemos relación sexual es eso a través de lo cual la relación con el otro desemboca en una unión de los cuerpos. Y la unión más radical es aquélla de la absorción original o el blanco, la mira, el horizonte del canibalismo, y que carácteriza lo que es la fase oral, en la teoría analítica.

Observemos bien de lo que se trata aquí. Tomé las cosas por el extremo más difícil empezando por el origen, mientras que es siempre retroactivamente, retrocediendo que debemos encontrar cómo las cosas se cimentan en el desarrollo real.

Hay una teoría de la libido contra la cual ustedes saben que me rebelo, aunque la haya promovido uno de nuestros amigos, Alexander, la teoría de la libido, como excedente de la energía que se manifiesta en el ser viviente cuando se ha obtenido la satisfacción de las necesidades ligadas a la conservación. Es muy cómoda, pero es falsa, pues la libido sexual no es eso. La libido sexual es efectivamente un excedente, pero es este excedente el que torna vana toda satisfacción de la necesidad allí donde ella se ubica y, si es necesario, es el caso de decirlo, rechaza esta satisfacción para preservar la función del deseo. Y del mismo modo, todo esto no es más que una evidencia que se confirma por todos lados, como lo verán al retroceder y recomenzar por la demanda de ser nutrido, como lo tocarán de cerca en este hecho: que por el sólo hecho de que la tendencia tiene hambre se expresa a través de esta misma boca, en una cadena significante. Pues bien, es por allí que entra en ella la posibilidad de designar la nutrición que es el deseo: ¿qué nutrición? La primera cosa que resalta de esto es que ella puede decir, esta boca, aquélla no(198). La negación, el descarte, el "a mi me gusta esto y no otra cosa" del deseo entra ya allí donde estalla la especificidad de la dimensión del deseo.

De allí la extrema prudencia que debemos tener en lo que se refiere a nuestras intervenciones, a nuestras interpretaciones en el nivel de este registro oral. Pues, lo he dicho, esta demanda se forma en el mismo punto, en el nivel del mismo órgano donde se erige la tendencia. Y es allí que yace el trastorno de la posibilidad de producir toda clase de equívocos al responderle. Evidentemente, a partir de lo que le es contestado, resulta sin embargo la preservación de este campo de la palabra, y la posibilidad por lo tanto de volver a encontrar siempre el lugar del deseo, pero también la posibilidad de todas las sujeciones, de lo que tienta imponer al sujeto, que una vez satisfecha esta necesidad no le queda otra cosa que estar contento. De allí que la frustración compensada es el término de la intervención analítica.

Quiero ir más lejos. Y verán que hoy tengo verdaderamente mis razones para hacerlo. Quiero pasar al estadio llamado el de la libido anal. Pues, también allí creo poder encontrar, alcanzar y refutar un cierto número de confusiones que de la forma más común se introducen en la interpretación analítica.

Al abordar este término por la vía de lo que es la demanda en este estadio anal, pienso que tienen todos suficiente experiencia para no tener que ilustrar lo que llamaré la demanda de retener el excremento, fundando sin duda algo que es un deseo de expulsar. Pero aquí la cosa no es tan sencilla, porque esta expulsión también es exigida en un determinado momento por el progenitor educador. Allí le es demandado al sujeto que dé algo que satisfaga la expectativa del educador, maternal en este caso.

La elaboración que resulta de la complejidad de esta demanda merece que nos detengamos allí pues es esencial. Observemos que aquí ya no se trata más de la relación simple de una necesidad con la ligazón a su forma demandada, sino al excedente sexual. Es otra cosa. Se trata de una disciplina de la necesidad, y la sexualización sólo se produce en el movimiento de retorno a la necesidad que, si puedo decirlo así, esta necesidad, la legitimiza como un don a la madre, que espera que el niño satisfaga con sus funciones, que hacen salir, aparecer algo digno de la aprobación general.

Ese carácter de regalo que tiene el excremento es muy conocido en la experiencia y es detectado desde el origen de la experiencia analítica.

Es de tal modo que un objeto es vivido, este registro, que el niño en el exceso de sus desbordes ocasionales lo emplea, se puede decir, naturalmente como medio de expresión. El regalo excrementicio forma parte de la temático más antigua del análisis.

Quiero, al respecto, colocar de alguna manera su término final a esta exterminación, en la que me esfuerzo desde siempre, de la mítica de la oblatividad, mostrándoles aquí a lo que realmente ella se refiere. Pues a partir del momento en que la hayan percibido una vez, ya no podrán nunca más reconocer de otra forma ese campo de la dialéctica anal que es el verdadero campo de la oblatividad.

Hace mucho que bajo diversas formas trato de introducirlos a esa marcación, y especialmente habiéndoles hecho notar desde siempre que el término mismo de oblatividad es un fantasma del obsesivo. Todo para el otro, dice el obsesivo. Y efectivamente es lo que hace. Pues el obsesivo, estando en el vértigo perpetuo de la destrucción del otro, nada de lo que hace le es suficiente para mantener al otro en la existencia. Pero aquí vemos la raíz de esto, el estadio anal se carácteriza por esto: el sujeto satisface una necesidad únicamente para la satisfacción de un otro. Esa necesidad, le enseñaron a retenerla para que únicamente se funde, se instituya como la ocasión de la satisfacción del otro que es el educador. La satisfacción del cuidado del bebé, del cual el aseo forma parte, es primero la del otro.

Y es propiamente en la medida en que algo le es demandado como don, —que se puede decir que la oblatividad está ligada a la esfera de relación del estadio anal. Noten la

PSIKOLIBRO

consecuencia: es que aquí el margen del lugar que le queda al sujeto como tal, dicho de otra manera el deseo, viene a ser simbolizado en esta situación a través de lo que es arrastrado en la operación. El deseo, literalmente, se va por el inodoro. La simbolización del sujeto como lo que se va a la bacinica, o en este caso al agujero, es lo que efectivamente encontramos en la experiencia como más profundamente unido a la posición del deseo anal.

Efectivamente, es lo que hace de eso a la vez el (...) ver nota(199) y también en muchos casos el vaciamiento. Quiero decir que no es siempre a ese término que conseguimos dirigir el móvil del poniente. Sin embargo, pueden decirse que cada vez y en la medida que el estadio anal esté interesado, estarían equivocados al no desconfiar de la pertinencia de vuestro análisis si no han encontrado este término.

Por otro lado también, les aseguro que a partir del momento en que hayan abordado este punto preciso, neurálgico, que vale por la importancia que tienen en la experiencia todas las observaciones sobre los primitivos objetos orales buenos o malos, en tanto no hayan encontrado en ese punto la relación primordial, fundamental del sujeto, como deseo, con el objeto más desagradable, no habrán hecho grandes avances en el análisis de las condiciones del deseo. Y sin embargo, es innegable que en todo momento esta evocación ha sido hecha en la tradición analítica.

Pienso que no pueden mantenerse tanto tiempo sordos a eso, más que en la medida en que las cosas no han sido puntualizadas en su topología primordial, como me esfuerzo en hacerlo aquí para ustedes. Pero entonces, me dirán, ¿qué hay aquí de lo sexual y de la famosa pulsión sádica que se conjuga, gracias al guión, al término de anal, como si fuera una cosa natural?

Está muy claro que aquí es necesario algún esfuerzo en lo que sólo podemos llamar comprensión, en la medida en que se trata de una comprensión en el límite de lo sexual; no puede volver a entrar aquí más que de manera violenta. En efecto, es lo que ocurre aquí, ya que es de la violencia sádica de lo que se trata. Esto también conserva en sí más de un enigma, por lo que conviene que nos detenga más aquí.

Es justamente en la medida en que el otro, aquí, como tal, toma pleno dominio en la relación anal, que lo sexual va a manifestarse en el registro que es carácterístico de este estadio.

Podemos abordarlo, podemos entreverlo al recordar su antecedente calificado como sádico-oral; recuerda finalmente que la vida en el fondo es una asimilación devoradora como tal; y que también ese tema de la devoración era lo que estaba situado en el estadio precedente en el margen del deseo, esta presencia de la boca (200)abierta de la vida, es lo que aquí les hace aparecer como una especie de reflejo, de fantasma, esto que, cuando el otro es colocado como el segundo término, debe aparecer como existencia ofrecida a esta hiancia. ¿Llegaremos hasta a decir que el sufrimiento está implicado en eso? Es un sufrimiento muy particular; para evocar una especie de esquema fundamental, que creo es el que mejor les dará la estructura del fantasma sadomasoquista como tal, diré que es un sufrimiento esperado por el otro, que es esta suspensión sobre (...) ver nota(201) del otro imaginario como tal, por encima del precipicio del sufrimiento, que forma la punta, el eje de la erotización sadomasoquista como tal; que es en esta relación que se instituye a nivel del estadio anal lo que ya no es más el polo sexual, sino aquélla que va a ser el partenaire sexual, y que por lo tanto podemos decir que ya es una especie de reaparición de lo sexual. Que aquello que en el estadio anal se constituye como estructura sádica, o sadomasoquista , es a partir de un punto de eclipse máximo de lo sexual, de un punto de pura oblatividad anal, el ascenso hacia lo que va a ocurrir en el estadio genital; que la preparación del estadio genital, del eros humano, del deseo en su plenitud normal para que pueda situarse (no como tendencia) como necesidad, no como pura y simple copulación, sino como deseo, toma su cebo, encuentra su (...) ver nota(202), tiene su punto de resurgimiento en la relación con el otro como sufriendo la espera de esta amenaza suspendida, de este ataque virtual que funda, que carácteriza, que justifica para nosotros lo que se denomina la teoría sádica de la sexualidad, de la que conocemos el carácter primitivo en la gran mayoría de los casos individuales.

Aún más, es en este rasgo situacional que se funda el hecho que, en el origen de esta sexualización del otro del cual se trata, deba estar como tal librado a un tercero para constituirse en este primer modo de su apercepción como sexual; y que allí está el origen de esta ambigüedad que conocemos, que hace que lo sexual como tal permanezca, en la experiencia original —que los teóricos más recientes del análisis han descubierto —permanezca indeterminado entre este tercero y este otro.

En la primera forma de apercepción libidinal del otro, en el nivel de este punto de ascenso de un cierto eclipse puntiforme de la libido como tal, el sujeto no sabe qué es lo que más desea de ese otro o de ese tercero interviniente, y esto es esencial a toda estructura de los fantasmas sadomasoquistas.

Pues aquél que constituye este fantasma, no lo olvidemos, si hemos dado aquí un análisis correcto del estadio anal, este testigo sujeto a este punto pivote del estadio anal, efectivamente es lo que es. Acabo de decirlo, es de la madre. Además es una (...) ver nota(203).

Este es el verdadero fundamento de toda una estructura radical que volverán a encontrar, especialmente en los fantasmas, en el fantasma fundamental del obsesivo en tanto se desvaloriza, en tanto que pone fuera de él todo el juego de la dialéctica erótica, que finge, como dice el otro, ser su organizador. Es sobre el fundamento de su propia eliminación que funda todo ese fantasma.

Y aquí las cosas están arraigadas en algo que, una vez reconocido, les permite elucidar puntos totalmente banales. Si las cosas verdaderamente están fijadas en este punto de identificación del sujeto a la a minúscula excrementicia, ¿qué vamos a ver? No olvidemos que aquí ya no está más sin embargo…interesado en el nudo dramático de la necesidad a la demanda, a quien le es confiado, por lo menos en principio, el cuidado de articular esta demanda. En otros términos, salvo en los cuadros de Gerónimo Bosch, no se habla con el trasero. Y sin embargo, tenemos los curiosos fenómenos de los recortes, seguidos de explosiones de algo que nos hace entrever la función simbólica de la tira excrementicia en la articulación misma de la palabra.

Hace mucho tiempo —pienso que aquí nadie puede recordarlo— había una especie de

PSIKOLIBRO

pequeño personaje siempre que ha habido pequeños personajes significativos en la mitología infantil, —que en realidad tiene un origen parental (en nuestros días se habla mucho de Pinocho) en una época que soy bastante viejo como para recordar, existía trozo de Zan(204).

La fenomenología del niño como objeto precioso excrementicio está enteramente contenida en esta designación donde el niño es identificado con el elemento dulzón de lo que se llama el regaliz. Glucurisa, la dulce raíz que parece ser su origen griego.

Y sin duda no es en vano que a propósito de esta palabra regaliz podamos encontrar un ejemplo, verdaderamente es el caso de decirlo, de los más azucarados, de la perfecta ambigüedad de las transcripciones significantes. Permítanme este pequeño paréntesis. Esta perla que encontré para vuestro uso en mi recorrido —por otro lado no es de ayer, se los guardé hace tiempo, pero ya que la encuentro a propósito del trozo de Zan, se los voy a dar regaliz, nos dicen que en su origen es glucurisa. Evidentemente, no es directamente del griego que esto viene, pero cuando los latinos escucharon esto, transformaron esa palabra en liquirita, utilizando para eso licor; de allí en francés antiguo se convierte en licorice, luego ricolice por metástasis. Ricolice encontró regla, regula, y es así que se convirtió en rygalisse. Admitan que este encuentro de licorice con la regla es verdaderamente magnífico.

Pero no es todo, pues la etimología consciente, a que todo esto llego, sobre la cual se han apoyado las últimas generaciones, es que "regaliz" (réglisse), debía escribirse "raí de Galice", porque el regaliz está hecho con una raíz dulce que sólo se encuentra en Galicia.

La "raí de Galicia", aquí es adonde volvamos después de haber partido —es el caso de decirlo— de la raíz griega.

Pienso que esta pequeña demostración de las ambigüedades significantes los habrá convencido de que estamos sobre un terreno sólido, al darle toda su importancia. A fin de cuentas, lo hemos vista, más que en ningún otro lado en el nivel anal; debemos ser reservados en lo que concierne a la comprensión del otro, precisamente en esto, que toda comprensión de la demanda lo implica tan profundamente que debemos mirar dos veces antes de ir a su encuentro. Y que les estoy diciendo, sino algo que va al encuentro de lo que todos saben, o por lo menos aquellos que hicieron un poco de trabajo terapéutico, a saber, que al obsesivo no hay que darle eso, ni estimularlo, ni desculpabilizarlo, tampoco comentarios interpretativos que se adelanten un poco demasiado, porque entonces tienen que ir mucho más lejos, y a lo que se encontrarán accediendo y concediendo para vuestro más grande perjuicio es precisamente a este mecanismo a través del cual los quiere hacer comer, si puedo decirlo así, su propio ser, su mierda.

Están bien instruidos por la experiencia, que éste no es un proceso por el cual estarán haciendo un favor, muy por el contrario.

Que es en otro lado que debe situarse la introyección simbólica, en la medida que tiene que restituir, en él, el lugar del deseo, y que también, ya que para anticipar lo que será el estadio siguiente, el neurótico lo que más comunmente quiere ser es el falo, ciertamente es promover un corto circuito indebido de las satisfaccións al darle, al ofrecerle esta comunión fálica contra la cual saben, que, en mi seminario sobre el deseo y su interpretación, ya abordé las objeciones más precisas. Quiero decir que el objeto fálico como objeto imaginario no podría en ningún caso prestarse a revelar de una manera completa el fantasma fundamental. En efecto, sólo podría responder a la demanda del neurótico, por algo que podemos llamar globalmente una obliteración, dicho de otra manera, una vía que le es abierta para olvidar un cierto número de los recursos más esenciales que intervinieron en los accidentes de su acceso al campo del deseo.

Para marcar un punto de espera en nuestro recorrido sobre lo que promovimos hoy, decimos lo siguiente: que si el neurótico es deseo inconsciente, es decir reprimido, es ante todo en la medida en que su deseo sufre el clipse de una contra-demanda. Que ese lugar de la contrademanda es hablando con propiedad, el mismo que aquél en que se coloca, en que se edifica posteriormente todo lo que el afuera puede agregar como suplemento a la construcción del superyó, una cierta forma de satisfacer esta contrademanda. Que toda forma prematura de la interpretación en tanto comprende demasiado rápidamente, en tanto no percibe que lo más importante a comprender en la demanda del analizado, es lo que está más allá de esta demanda—. Es el margen de lo incomprensible, que es el margen del deseo. Que es en esta medida que un análisis se cierra prematuramente y, para decirlo todo, fracasa.

Evidentemente, la trampa es que al interpretar, dan al sujeto algo con lo cual se nutre la palabra, incluso el libro que está por detrás, y que la palabra permanece sin embargo el lugar del deseo, aún si la dan de tal suerte que ese lugar no sea reconocible, quiero decir, aunque este lugar permanezca inhabitable para el deseo.

Responder a la demanda de nutrición, a la demanda frustrada en un significante nutricio, es algo que deja elidido que más allá de toda nutrición de la palabra, aquélla que el sujeto verdaderamente necesita es aquélla que él significa metonímicamente, es aquello que no pertenece en ningún punto a esta palabra. Y pues, por lo tanto, cada vez que ustedes introducen la metáfora, sin duda están obligados a esto, permanecen en la misma vía que da consistencia al síntoma. Sin duda un síntoma más simplificado, pero en todo caso aún un síntoma en relación al deseo que se trataría de liberar.

Si el sujeto está en esta relación singular con el objeto del deseo, es que primero fue él mismo un objeto de deseo que se encarna. La palabra, como lugar del deseo, es ese "poros" donde están todos los recursos. Y el deseo, Sócrates les enseñó originalmente a articularlo, es ante todo, falta de recursos, "Aporía". Esta aporía absoluta se acerca a la palabra adormecida, y se hace embarazar de su objeto. Qué significa esto sino que el objeto estaba allí y que es él quien demandaba ser dado a luz.

La metáfora platónica de la metempsicosis del alma errante que duda antes de saber adónde va a ir a vivir, encuentra su soporte, su verdad y su substancia en ese objeto del deseo que está allí desde antes de su nacimiento. Y Sócrates, sin saberlo cuando alaba —epanei—, elogia a Agatón, hace lo que quiere, trae a Alcibíades a su alma haciendo nacer este objeto que es el objeto de su deseo, este objeto, meta y fin de cada uno, limitado sin duda porque el todo está más allá, sólo puede ser concebido como el más allá de este fin de cada uno.

PSIKOLIBRO



Oral, anal y genital

22 de Marzo de 1961

Aún vamos a errar, tengo ganas de decirlo así, a través del laberinto de la posición del deseo. Una cierta vuelta, un cierto cansancio del sujeto, un cierto working through, como se dice, me parece necesario. Ya lo indiqué la última vez —y por qué—, en una posición exacta de la función de la transferencia. Es por eso que volveré hoy a subrayar el sentido de lo que les dije la última vez, trayéndolos de nuevo al examen de las fases llamadas de la migración de la libido sobre las zonas erógenas. Es muy importante ver en qué medida la perspectiva naturalista, implicada en esta definición, se resuelve, se articula, en nuestra forma de enunciarla, en tanto que está centrada en la relación entre la demanda y el deseo.

Desde el inicio de este camino marqué que el deseo conserva, mantiene su lugar en el margen de la demanda como tal; que es este margen de la demanda el que constituye su lugar; que, para marcar lo que aquí quiero decir, es en un más allá, y en un más acá en el todo, que el hueco que ya se esboza a partir del grito de hambre, pasa a articularse; que en el otro extremo vemos que el objeto que en inglés se llama nipple, la punta del seno, el pezón, el término toma, en el erotismo humano, su valor de agalma, maravilla, objeto precioso tornándose el soporte de esta voluptuosidad, de ese placer de un mordisqueo donde se perpetúa lo que bien podemos llamar una voracidad sublimada en tanto que toma este Lust, este placer.

Y también esos Lüste, esos deseos, (ustedes conocen el equívoco que conserva en alemán este término que se explica por ese deslizamiento de significación, producto del pasaje del singular al plural), este objeto oral los toma en otra parte, a saber con su placer y su concupiscencia.

Es por eso que a través de una inversión del uso del término de sublimación, tengo el derecho de decir que aquí vemos este desvío, en cuanto al objetivo, en sentido inverso,

PSIKOLIBRO

del objeto de una necesidad.

En efecto, no es del hambre primitiva que el valor erótico de este objeto privilegiado toma su substancia. El eros que lo habita viene nachträglich, por retroacción, y no sólo àpres coup. Y es en la demanda oral que se ha cavado el lugar de ese deseo. Si no existiera la demanda con el más allá de amor que ella proyecta, no existiría este lugar más acá, de deseo, que se constituye alrededor de un objeto privilegiado.

La fase oral de la libido sexual exige este lugar cavado por la demanda. Es importante ver si el presentar las cosas así, no comporta de hecho, alguna especificación que se podría marcar como demasiado, parcial. ¿No deberíamos tomar a la letra, lo que Freud nos presenta en algunos de sus enunciados, como la migración pura y simple de una erogeneidad orgánica, mucosa diría yo?

¿No se podrá decir también que estoy descuidando hechos naturales? A saber, por ejemplo, esas nociones instintuales, devoradoras, que encontramos en la naturaleza ligadas al ciclo sexual: las gatas comen a sus pequeños; y también la gran figura fantasmática de la mantis religiosa que atormenta el anfiteatro analítico, está allí presente como una imagen madre, como una matriz de la función atribuida a lo que se llama tan atrevidamente —quizás, después de todo, tan inadecuadamente, la madre castradora.

Si, efectivamente, yo mismo, en mi iniciación analítica, de buena gana me apoyé en esta imagen tan rica para hacernos eco del dominio natural que se presenta para nosotros en el fenómeno inconsciente. Al encontrar esta objeción pueden sugerirme la necesidad de alguna corrección en la línea teórica con que creo poder satisfacerlos conmigo.

Me detuve un instante en lo que representa esta imagen, y me pregunté de alguna manera sobre lo que nos muestra de hecho una simple mirada sobre la diversidad de la etología animal, a saber, una riqueza lujuriante de perversión. Alguien como nuestro amigo Henry Ey detuvo su mirada allí. Creo que en la Evolución Psiquiátrica incluso hizo un ejemplar sobre este tema de las perversiones animales, las que después de todo van más lejos que todo aquello que la imaginación humana haya podido inventar.

Considerado bajo ese registro, ¿no será que somos traídos de vuelta al punto de vista aristotélico, de una suerte de campo externo al campo humano como fundamento del deseo perverso? Allí los detendré un instante rogándoles considerar lo que hacemos cuando nos detenemos en es te fantasma de la perversión natural. No desconozco, al rogarles que sigan en este terreno, lo que puede parecer puntilloso, especulativo, en una reflexión de este tipo, pero creo que es necesaria para decantar lo que a la vez hay de fundado y de infundado en esta referencia. Y también por allí, lo van a ver enseguida, volveremos a encontrar lo que designo como fundamental de toda instauración de la dialéctica del deseo.

Subjetivar a la mantis religiosa, en este caso, es suponerle, lo que no tiene nada de excesivo, un goce sexual —y después de todo no sabemos nada sobre eso. La mantis religiosa es quizás, como Descartes no dudaría en decir, una pura y simple máquina— máquina en su lenguaje, que justamente supone la eliminación de toda subjetividad. No tenemos ninguna necesidad, en lo que a nosotros se refiere, de mantenernos en estas posiciones mínimas. Le adjudicamos ese goce.

Este goce —ya que es éste el paso siguiente ¿será goce de alguna cosa en tanto que ella lo destruye? Pues es sólo a partir de allí que ella puede indicarnos las intenciones de la naturaleza.

Para marcar inmediatamente lo que es esencial, para que para nosotros sea un modelo cualquiera de aquello de lo que se trata, a saber, nuestro canibalismo oral, nuestro erotismo primordial, lo designo enseguida, hablando con propiedad, debemos imaginarnos aquí este goce correlativo a la decapitación del partenaire que ella está supuesta en algún grado conocer como tal.

No rechazo eso, pues en verdad la etología animal es para nosotros la mayor referencia para que se mantenga esta dimensión del conocer, al que, sin embargo, todos los progresos de nuestro conocimiento tornan para nosotros, en el mundo humano, tan vacilante como para identificarse, hablando con propiedad, con la dimensión del desconocer de la Verkennung, como dice Freud.

Sólo la observación en otro lugar, en el campo del viviente, de esta Erkennung imaginaria, de este privilegio del semejante que en ciertas especies llega hasta el punto de revelarse para nosotros en esfuerzos organógenos —no volveré al antiguo ejemplo alrededor del cual hacía girar mi exploración de lo imaginario en la época en que empezaba a articular algo de lo que viene, con los años, a la madurez, madurez ante ustedes, mi doctrina del análisis: la paloma en tanto que sólo se realiza como paloma al tener esta imagen de paloma, para lo que puede ser suficiente un pequeño espejo en la jaula. Y también ese grito. Ella atravesaba ese estadio al haber encontrado otro grito.

No cabe duda de que no sólo en lo que nos fascina a nosotros, sino en lo que fascina al macho de la mantis religiosa, está esta erección de una forma fascinante, este despliegue, esta actitud de la cual extrae para nosotros su nombre la mantis religiosa: es a partir de esta posición, singularmente, no sin prestarse para nosotros a no sé qué retorno vacilante, que se presenta ante nuestros ojos como a los de él, la plegaria. Comprobamos que es frente a este fantasma, este fantasma encarnado, que él mismo cede, que él es tomado, llamado, aspirado, cautivado, en el abrazo que para él será mortal.

Está claro que la imagen del otro imaginario como tal, está presente allí en el fenómeno; que no es excesivo suponer que algo se revela a esta imagen del otro. ¿Pero es suficiente para decir que ya hay allí alguna prefigura, una especie de calco invertido de lo que por lo tanto se presentaría en el hambre como una especie de resto, de secuela, de una definida posibilidad de variaciones del juego de las tendencias naturales?

Si debemos acordar este valor a este ejemplo monstruoso, hablando con propiedad, no podemos más que remarcar la diferencia con lo que se presenta en la fantasmática humana, aquélla en la cual podemos partir con certeza del sujeto, allí donde únicamente nosotros estamos seguros de eso, a saber, en tanto que es el soporte de la cadena significante; no podemos allí dejar de remarcar que, en lo que nos presenta la naturaleza, está el acto en su exceso, en lo que lo desborda, aquélla que lo acompaña en este excedente devorador, la señal para nosotros, como ejemplo, de otra estructura instintual:

PSIKOLIBRO

es que allí hay sincronía, es en el momento del acto que se ejerce este complemento que para nosotros ejemplifica la forma paradojal del instinto.

Entonces, ¿no se dibuja allí un límite que nos permite definir estrictamente en qué nos sirve lo que es ejemplificado, a saber, que sólo nos sirve para darnos la forma de lo que queramos decir cuando hablamos de un deseo? Si hablamos del goce de ese otro que es la mantis religiosa, si en esta ocasión nos interesa, es que o bien ella goza en otra parte, pero donde sea que goce, cosa de la que nunca sabremos nada, poco importa, que goce en otro lugar sólo tiene su sentido en el hecho de que goce o que no goce, poco importa, allá. Que goce donde le cante (qu' elle jouisse oú ça lui chante), esto sólo tiene sentido por el valor que toma esta imagen, en la relación con un allá de un gozar virtual.

Pero, al final de cuentas, en la sincronía de cualquier cosa de que se trate, después de todo nunca será, aún desviado, más que un goce copulatorio. Quiero decir que en la infinita diversidad, en la naturaleza, de los mecanismos instintuales, fácilmente podemos descubrir las formas posibles, inclusive aquella en que el órgano de la copulación es perdido in loco en la propia consumación; podemos de la misma manera considerar que el hecho de la devoración es allí una de las numerosas formas de la posesión que es dado a la partenaire individual de la copulación, en tanto ordenada hacia su fin específico para retenerlo en el acto que se trata de permitir.

Entonces, el carácter ejemplificador de la imagen que nos es propuesta sólo comienza en el preciso punto donde no tenemos derecho a ir, que es, a saber, que esta devoración de la extremidad cefálica del partenaire por parte de la mantis religiosa es algo que está marginado por el hecho que esto se realiza con las mandíbulas del partenaire femenino, que participa como tal de las propiedades que constituyen, en la naturaleza viviente, la extremidad cefálica, a saber, una cierta unión de la tendencia individual como tal, a saber, la posibilidad, cualquiera que sea el registro en que se ejerza, de un discernimiento, de una elección.

Dicho de otra manera, a la mantis religiosa le gusta más eso, la cabeza de su partenaire que cualquier otra cosa, hay allí una preferencia (...), eso es lo que a ella le gusta. Y es en tanto que a ella le gusta eso, que para nosotros —en la imagen se muestra como goce a expensas del otro, y para decirlo todo, que comenzamos a colocar en las funciones naturales aquello de que se trata, a saber, el sentido moral; dicho de otra manera, que entramos en la dialéctica sadiana como tal. Esta preferencia por el goce a toda referencia al otro se descubre como la dimensión esencial de la naturaleza. Es demasiado obvio que somos nosotros los que aportamos este sentido moral, pero que lo aportamos en la medida en que descubrimos el sentido del deseo como esa relación con algo que, en el otro, elige este objeto parcial.

Prestemos aquí aún un poco más de atención. ¿Será este ejemplo plenamente válido para ilustrar esta preferencia de la parte con relación al todo? El juicio ilustrable en el valor erótico de esta extremidad pezonaria(205) de la que hablaba hace un rato. No estoy tan seguro, sin embargo, que sea menos en esta imagen de la mantis religiosa, la parte la que sería preferida al todo, de la forma más horrible; permitiéndonos ya saltar(206) hacia la función de la metonimia, en que es más bien el todo el que es preferido a la parte.

De hecho, no omitamos que aún en una estructura animal aparentemente tan alejada de nosotros como lo es la del insecto, el valor de concentración, de reflexión, de totalidad representada, en algún lugar de la extremidad cefálica indudablemente funciona, y que en todo caso en el fantasma, en la imagen que nos liga a esta acefalización del partenaire tal como nos es presentada aquí, juega con su acentuación particular; y que, para decirlo todo, el valor fabulatorio de la mantis religiosa, aquel que está subyacente a lo que representa efectivamente en una cierta mitología, o más simplemente en un folklore, en todo aquélla sobre lo que Caillois poso acento en el registro del mito y de lo sagrado, que es su primera obra, me parece que no marcó suficientemente que estamos allí en la poesía, en algo cuyo acento proviene no sólo de una referencia a la relación con el objeto oral tal como se dibuja en la koiné del inconsciente, la lengua común, sino en algo más marcado, en algo que nos designa una cierta ligazón de la acefalía con la transmisión de la vida como tal. En la designación de eso que existe en este pasaje de la llama de un individuo al otro, en una eternidad significada de la especie, el telos de "eso no pasa por la cabeza(207)".

Es esto lo que da a la imagen de la mantis religiosa su sentido trágico que, como lo ven, no tiene nada que ver con la preferencia por un objeto llamado objeto oral, el que en ninguna ocasión, al menos en el fantasma humano, se refiere a la cabeza.

Y del mismo modo, se trata de algo completa mente diferente en la ligazón del deseo humano a la fase o rol. Lo que se perfila de una identificación recíproca del sujeto al objeto del deseo oral, es algo que va, la experiencia nos lo muestra enseguida, a una fragmentación constitutiva, a estas imagenes fragmentadas que se han evocado recientemente en nuestras jornadas provinciales, como ligadas a no sé qué terror primitivo que parecía —no sé por qué— tomar para los autores, no sé qué valor de designación inquietante, cuando en realidad es el fantasma más fundamental, más respondido, más común en los orígenes de todas las relaciones del hombre con su somática. Los fragmentos del pabellón de anatomía que pueblan la célebre imagen del San Jorge de Carpaccio en la pequeña iglesia de Santa María de los Angeles, en Venecia, son efectivamente los que, creo, con o sin análisis, están presentados en el nivel del sueño en toda experiencia individual, y también en este registro, la cabeza que se pasea sola continúa muy bien, como en Cazotte, contando sus pequeñas historias.

Lo importante no está allí. Y el descubrimiento del análisis, es que el sujeto, en el campo del otro, encuentra no sólo las imagenes de su propia fragmentación, sino en principio, desde el origen, los objetos del deseo del otro, a saber, de la madre, no sólo en su estado de fragmentación, sino con los privilegios que le concede el deseo de la madre. Dicho de otra manera, que hay uno de esos objetos que él encuentra, y que es el falo paterno desde el inicio encontrado en los primeros fantasmas del sujeta, nos dice Melanie Klein, en el origen del fantasma del cual él va a hablar, debe hablar, ya en el imperio interior, en este interior del cuerpo de la madre donde se proyectan las primeras formaciones imaginarias, algo es percibido que se distingue como especialmente más acentuado, incluso nocivo, en el falo paterno.

En el campo del deseo del otro, el objeto subjetivo ya encuentra ocupantes identificables a la vara de los cuales, si puedo decirlo así, a la tasa de los cuales ya tiene que hacerse valer, y pesar estas pequeñas pesas modeladas de diferentes maneras que están en uso

PSIKOLIBRO

en las tribus primitivas de Africa, donde ven un animal pequeño en forma de rodete, o incluso algún objeto faloforme como tal.

Por lo tanto, en este nivel fantasmático, el privilegio de la imagen de la mantis sólo consiste en que, después de todo, no es tan seguro que la mantis, a sus machos, los coma en serie. Y que este pasaje al plural es la dimensión esencial por la que ella toma para nosotros valor fantasmático.

Así, tenemos pues definida esta fase oral. Es sólo en el interior de la demanda que el otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El otro, pues, no es sólo hambre, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y por allí el sujeto está abierto a devenir objeto, pero si puedo decirlo así, de un hambre que él elige.

La transición es realizada del hambre al erotismo por la vía de lo que yo llamaba hace un rato, una preferencia. A ella le gusta algo, eso, especialmente una golosina, si se puede decir. Henos aquí reducidos al registro de los pecados originales. El sujeto viene a colocarse sobre el menú a la carta del cahíbal que, como cada uno de ustedes sabe, nunca está ausente en ningún fantasma comunional (communionel).

Lean a ese autor del cual con el correr de los años les hablé en forma periódica, Baltasar Gracian. Evidentemente, a menos que se lo hagan traducir, sólo aquéllos de ustedes que entienden el español, pueden encontrar ahí su plena satisfacción. Traducido muy tempranamente como se traducía en la época, casi instantáneamente en toda Europa, las cosas sin embargo permanecieron traducidas. Es un tratado sobre la comunión, es un buen texto, en el sentido que allí se revela algo que raramente es confesado: ahí se detallan las delicias de la consumación del cuerpo de Cristo. Y se nos ruega detenernos en esta exquisita mejilla, en este delicioso brazo, dejo de lado el resto, en que la concupiscencia (concupiscence) espiritual se satisface, se demora, revelándonos así lo que permanece siempre implicado incluso en las formas más elaboradas de la identificación oral.

Y en oposición a esta temática, en que a través de la virtud del significante, ven desplegarse en todo un campo creado en un primer momento para ser secundariamente habitado, la tendencia más original; es verdaderamente en oposición a esto que la última vez quise mostrarles un sentido habitualmente poco o mal articulado de la demanda anal, mostrándoles que se carácteriza por un vuelco completo en beneficio del otro, de la iniciativa, y que es propiamente allí que yace, es decir, en un estadio no tan evidentemente avanzado, ni seguro, en nuestra ideología normativa, la fuente de la disciplina. No dije del deber. La disciplina, como se dice, de la limpieza (propreté),don de la lengua francesa marca tan bellamente la oscilación con la propiedad (propriété), con lo que pertenece propiamente (en propre), a la educación, los buenos modales, si así puedo decirlo. Aquí, la demanda es externa, y en el nivel del otro, y se plantea articulada como tal.

Lo extraño, es que allí tenemos que ver y reconocer en lo que siempre fue dicho, y cuyo alcance parece que nadie verdaderamente captó, que allí nace, hablando con propiedad, el objeto de don como tal, y lo que el sujeto puede dar en esta metáfora, precisamente está unido a lo que puede retener, a saber, su propio desecho, su excremento.

Es imposible no ver algo ejemplar, algo que, hablando con propiedad, es indispensable designar como el punto radical en que se decide la proyección del deseo del sujeto en el otro. Es un punto de la fase(208) en que el deseo se articula y se constituye, donde el otro es, hablando con propiedad, el estercolero. Y no nos extrañamos al ver que los idealistas de la temática de una hominización del cosmos o, como están obligados a expresarse en nuestros días, del planeta, que una de las fases manifiestas desde siempre de la hominización del planeta, es que el animal hombre hace de él, hablando con propiedad, un estercolero, un depósito de basura. El testimonio más antiguo que tenemos de aglomeraciones humanas como tales, son pirámides enormes de restos de conchas. Esto tiene un nombre escandinavo.

No es por nada que las cosas son así. Por el contrario, parece que si algún día hubiera que construir el modo a través del cual el hombre se ha introducido en el campo del significante, es en estos primeros montones que convendrá designarlo. Aquí, el sujeto se designa en el objeto evacuado como tal. Aquí está, si así puedo decirlo, el punto cero de una (...) del deseo. Yace por entero sobre el efecto de la demanda del otro el otro decide al respecto y es efectivamente allí donde encontramos la raíz de esta dependencia del neurótico. Aquí está el punto sensible, la nota sensible a través de la cual el deseo del neurótico demanda al otro, en su demanda de amor de neurótico, que le dejen hacer algo, que es este lugar del deseo el que manifiestamente permanece, hasta un cierto punto, en la dependencia de la demanda del otro.

Pues el único sentido que podríamos dar al estadio genital en tanto en este lugar del deseo reaparecería algo que tendría el derecho de llamarse un deseo natural —aunque vistos sus nobles antecedentes, nunca podría serlo— es que el deseo debería un día aparecer como lo que no se demanda, como apuntando a lo que no se demanda.

Y por otro lado no se precipiten a decir qué es lo que se toma, por ejemplo, porque todo lo que digan los hará únicamente recaer en la pequeña mecánica de la demanda.

El deseo natural tiene, hablando con propiedad, esta dimensión de no poder decirse de ninguna manera, y es por eso que nunca tendrán un deseo natural, porque el otro ya está instalado en el lugar, el Otro con mayúscula, como aquel donde descansa el signo. Y el signo es suficiente para instaurar la pregunta "che vuoi", qué quieres, pregunta a la cual el sujeto en primera instancia no puede responder nada.

Un signo representa algo para alguien, y a falta de saber lo que representa el signo, el sujeto frente a esta pregunta, cuando aparece el deseo sexual pierde el alguien a quien la pregunta se dirige, es decir él mismo, y nace la angustia de Juanito.

Aquí se dibuja ese algo que, preparado por el surco de la fractura del sujeto por la demanda, se instaura en la relación que por un instante vamos a considerar como se consideró frecuentemente, aislada, del niño y de la madre. La madre de Juanito, al igual que todas las madres, apelo a todas las madres, como decía el otro(209), diferencia su posición en esto que ella marca, cuando comienza a aparecer la pequeña agitación, el pequeño temblor no dudoso del primer despertar de una sexualidad genital como tal en Juanito: es completamente cochino. Es asqueroso el deseo. Ese deseo del cual no puede decir qué es. Pero es estrictamente correlativo de un interés no menos dudoso por algo

PSIKOLIBRO

que aquí es el objeto, aquél al cual hemos aprendido a dar toda su importancia, a saber, el falo.

De una forma sin dada alusiva, pero no ambigüa, cuántas madres, todas las madres, ante el pequeño pito(210) de Juanito, o de algún otro, de cualquier manera que se lo llame, harán observaciones como: esta bien dotado mi pequeño; o bien: tendrás muchos hijos. En resumen,la apreciación en tanto que dirigida al objetos perfectamente parcial aún aquí, es alga que contrasta con el rehusamiento (refus) del deseo, en el preciso momento del encuentro con lo que solicita el sujeto en el misterio del deseo. La división se instaura entre este objeto que deviene la marca de un interés privilegiado, ese objeto que deviene el agalma, la perla, en el seno del individuo que aquí tiembla alrededor del punto pivote de su advenimiento a la plenitud viviente, y al mismo tiempo de un hundimiento del sujeto. Es valorizado como objeto, es desvalorizado como deseo.

Y es alrededor de esto que va a girar, que van a hacerse las cuentas, esta instauración del registro del tener(211). Vale la pena que nos detengamos en esto. Voy a detallarlo más.

La temática del tener, se las anuncio desde hace tiempo a través de fórmulas tales como ésta: el amor, es dar lo que no se tiene. Efectivamente, ven bien que cuando el niño da lo que tiene, es en el estadio anterior ¿Qué es lo que no tiene, y en qué sentido? No es por el lado del falo, si bien se puede hacer girar alrededor de él la dialéctica del ser y del tener, hacia la cual dirigirán la mirada para entender bien.

¿Cuál es la nueva dimensión que introduce la entrada en el drama fálico? Lo qué no tiene, de lo que no dispone en este punto de nacimiento, de revelación del deseo genital, no es otra cosa qué su acto. No tiene nada más qué un pagaré sobre el futuro. Instituye el acto en el campo del proyecto. Y aquí les rogaría notar la fuerza de las determinaciones lingüísticas por las cuales, así como el deseo tomó en la conjunción de las lenguas romanas esta connotación de desiderium, de duelo y de pesar, es notable que las formas primitivas del futuro hayan sido abandonadas en favor de una referencia al tener (¿a la voz(212)?). Yo cantaré (je chanterai). Es exactamente lo qué ven escrito: yo cantar-tengo (je chanter-ai(213)). Efectivamente, esto viene de cantare habeo. La decadente lengua romana encontró la vía más segura para reencontrar el verdadero sentido del futuro. Cogeré más tarde(214). Y asimismo, este habeo es la introducción al debeo de la deuda simbólica, a un habeo destituido.

Y es en futuro que se conjuga esta deuda cuando toma la forma de mandamiento: Honrarás a tu padre y a tu madre, etc.

Pero —y es solamente aquí que hoy quiero retenerlos a las puertas de lo qué resulta de esta articulación, lenta sin duda, pero justamente hecha para que no precipiten en exceso vuestra marcha —el objeto del cual se trata, disjunto del deseo, el objeto falo, no es la simple especificación, el homólogo, el homónimo de a minúscula, imaginaria, en que decae la plenitud del Otro, de A mayúscula. No es una especificación finalmente aparecida de lo que anteriormente hubiera sido el objeto oral, luego el objeto anal. Es algo, como se los he indicado desde el principio, hay, en el inicio de este discurso, cuando les marqué el primer encuentro del sujeto con el falo, es un objeto privilegiado en el campo del Otro, del Otro con mayúscula como tal. En otros términos, a minúscula, a nivel del deseo genital y de la fase de la castración ustedes ven que todo está hecho para introducirlos en la articulación precisa —a minúscula, es el A menos phi. En otros términos, es a través de este sesgo que el phi viene a simbolizar lo que le falta al a para ser el A noético, el A en pleno ejercicio, el Otro en tanto que se puede dar fe de su respuesta a la demanda(215). De ese Otro noético, el deseo es un enigma. Y este enigma está anudado con el fundamento estructural de su castración.

Es aquí que va a inaugurarse toda la dialéctica de la castración. Presten atención ahora de no confundir tampoco este objeto fálico con este mismo signo, que sería el signo en el nivel del Otro, de su falta de respuesta. La falta de la cual se trata aquí es la falta del deseo del Otro. La función que va a tomar este falo en tanto que es encontrado en el campo de lo imaginario, no es la de ser idéntico al Otro como designado por la falta de un significante, sino de ser la raíz de esa falta. Es el Otro quien se constituye en una relación por cierto privilegiada con este objeto phi, pero en una relación compleja. Es aquí que vamos a encontrar la punta de lo que constituye el callejón sin salida y el problema del amor; es que el sujeto no puede satisfacer la demanda del otro más que rebajándolo, haciéndolo, él, a ese otro, el objeto de su deseo.

PSIKOLIBRO



5 de Abril de 1961

Retomo mi discurso, difícil por su objetivo. Por ejemplo, decir que los llevo a un terreno desconocido sería inapropiado, ya que si empiezo a llevarlos a un terreno tal, es porque necesariamente, desde el principio, he comenzado ya. Hablar, por otra parte, de terreno desconocido cuando se trata de un otro, de aquél que se llama inconsciente, es aún más inapropiado. Ya que lo que hace a la dificultad de este discurso, es que no puedo decirles nada que deba tomar todo su peso, justamente de lo que no digo sobre eso. No es que no haya que decir todo. Es que para decir con justeza, no podemos decir todo, aún de lo que podríamos formular. Ya que hay algo que en la fórmula, precipita en lo imaginario lo que ocurre, lo que hace que el sujeto humano sea presa del símbolo. Este "del símbolo" ¿hay que ponerlo en singular o en plural? En singular, en tanto que aquel que introduje la última vez, es un símbolo innombrable, el falo, indispensable para mostrar la incidencia del complejo de castración en el resorte de la transferencia. Hay una ambigüedad entre falo-símbolo y falo imaginario, que domina la economía psíquica en el complejo de castración. El neurótico lo vive de una forma que representa su modo particular de operar con esa dificultad radical fundamental, que trato de articular ante ustedes, a través del uso que le doy a ese símbolo-falo; símbolo que designé como símbolo que se produce en el lugar donde se produce la falta de significante.

Si he descubierto esta imagen de André Masson (esquema del cuadro de Zucchi) que nos ha servido de soporte para establecer las antinomias ligadas a esos diversos deslizamientos, que son desplazamientos, ausencias, niveles, sustituciones, donde en el complejo de castración interviene ese falo más o menos ubicuo, reinvocado siempre, identificado en último término con la fuerza de agresividad primitiva, porque el objeto malo encontrado en el seno de la madre, es al mismo tiempo el objeto más nocivo —veamos por qué es necesario que insista sobre esta ambigüedad, sobre esta polaridad: dos términos, simbólico e imaginario, significando la función del significante falo. Es, quizás, el único significante que merece el título de símbolo, en nuestro registro, bajo la forma de significante absoluto.

He aquí entonces esta imagen, que no es una simple reproducción del cuadro de Zucchi, sino la imagen ejemplar, cargada de todo tipo de riquezas. A título de complemento, quiero marcar lo que entiendo se debe subrayar de la importancia de la aplicación manierista. Muchos estudios han hecho una aproximación a ese cuadro, a propósito del uso del ramo de flores que recubre en primer plano lo que hay que recubrir, no tanto el falo amenazado de Eros, tan sorprendido y descubierto por la iniciativa de Psykhé, sino una presencia ausentificada, una ausencia presentificada; la historia técnica del arte de la época, me solicita, por la vía de críticas que partieron de horizontes diferentes de los míos; probablemente, no es el mismo artista quien ha hecho las flores en el florero, en el sitio donde era conveniente; esto es insinuado por las críticas de la técnica de Archimboldo, que se distingue por esta técnica singular que ha producido su último retoño en la obra de Salvador Dalí —dibujo paranoico— de representar, por ejemplo, la figura de un bibliotecario por medio de un andamio, conociendo cuáles son los utensilios primeros en la función del bibliotecario, de manera que la imagen de un rostro es sugerida, que una estación esté representada por la fruta de esa estación, de manera que el conjunto represente un rostro.

La realización de lo que se presenta como la imagen de un otro, la figura humana, se manifiesta como substancia y como ilusión, porque algo es sugerido que se imagina en la desensambladura (désassemblement) del sujeto. La función de la máscara muestra la problemática de esa máscara, esa persona tan esencial; si es necesaria la persona, es que detrás toda forma se oculta y se desvanece. Si es a partir de una reunión (rassemblement) compleja que se imagina la persona, está allí el vacío de su apariencia, planteando la pregunta: ¿qué hay detrás, en último término? Asimismo, Psykhé, colmada, se interroga sobre lo que ella debe hacer. Es el momento privilegiado que Zucchi ha retenido, más allá de lo que incluso podía articularse en un discurso. La obra ha tomado ese momento de aparición, de nacimiento de la Psykhé. Este intercambio de poderes que hace que ella tome cuerpo con ese cortejo de infortunios suyos, para que ella rice un rizo, encuentra en ese instante en que va a desaparecer lo que ella ha querido develar, la figura del deseo.

¿Qué significa la introducción del símbolo falo? Es el lagar de un significante que falta. ¿Qué quiere decir un significante que falta? Una vez dado un significante mínimo, debe bastarle a todos las significaciónes. No hay lengua, por primitiva que sea, en que todo no pueda expresarse, exceptuando que aquello que no pueda expresarse no será sentido; subjetivar, es tomar lugar, para un sujeto válido, en otro sujeto. Es decir, pasar (passer) a

PSIKOLIBRO

ese nivel en que toda comunicación es posible, dado que toque significa sucede (se passe) siempre en el lugar del Otro; para que algo signifique, es necesario que sea traducible en el lugar del Otro.

Supongan una lengua desprovista de figuras. Ella no comunicará, pero significará por el proceso del debe y el tener; 'Yo canto tendré(216)", "I should sing" (el inglés no tiene futuro).

¿Dónde comienza la falta de significante? En la pregunta. En el niño, ese momento es embarazoso a causa del carácter de sus preguntas, que provoca el mayor desasosiego en los padres (¿Qué es correr? ¿Qué es un imbécil?, etc...). Lo que nos torna tan impropios para responder a esas preguntas; pues responder: "correr es caminar muy ligero", es arruinar el trabajo. Está claro que el retroceso del sujeto en el uso del significante mismo es que hay palabras que se designan por ese algo enigmático que se llama un fonema, en la incapacidad, sentida por el niño y formulada por la pregunta, de atacar el significante en el momento en que todo está ya marcado por su acción indeleble. Todo lo que vendrá de ese pequeño filósofo como pregunta a continuación , sólo irá al fracaso. Dado que, cuando él esté en el "qué soy?", estará mucho menos lejos: de ser psicoanalista. Hasta el momento histórico en que él se pregunta "¿qué soy?" no se da cuenta que franquear la etapa de la duda sobre el ser, es preguntarse lo que uno es.

Y esta es la menor de las cosas de las que nosotros, psicoanalistas, debemos acordarnos para evitarle renovar ese antiguo errar que siempre amenaza su inocencia, responderle: "Soy un niño" ("Je saris un enfant").

Pues es la respuesta que le dará esta fórmula renovada de la depresión psicologizante, y con ella, el mito del adulto que no sería más un niño, pretendidamente; haciendo abundar esta moral de una pretendida realidad a la que él se deja conducir por todo tipo de estafas sociales. Ese "Soy un niño" es un corsé que hace tenerse derecho a aquel que está en una posición un poco deforme. Bajo el artista hay un niño, dicen aquellos que no se creen niños (esto comienza en el siglo XIX con Coleridge).

En el nivel inferior del grato(217), tal como está construido el doble recorte de las dos flechas, que debe atraer vuestra atención sobre lo siguiente: simultaneidad no es para nada sincronía. En lo que se desarrollan simultáneamente los dos vectores

- de la intención
- de la cadena significante

lo que se produce como incoación de este agrupamiento, de esta sucesión, consistirá en la sucesión de los elementos fonemáticos del significante. Esto se desarrolla muy lejos, antes de encontrarse con la línea sobre la cual lo que está llamado al ser, la intención de significación, la necesidad que allí se encubre, toma su lugar. Cuando el doble cruzamiento se haga simultáneamente —pues si el nachtraglich significa algo, es que es en el mismo instante en que la frase termina, que ese sentido se devela; cuando los significantes aparecen bajo una forma invertida, "soy un niño", cuando el sentido se acaba, cuando lo que siempre hay de metafísico en esta atribución de afirmar "soy un niño" realiza esa calificación de sentido, gracias a la cual yo me concibo en una relación con objetos infantiles, me hago otro que el que primeramente me pude aprehender, yo ideal, me encarno en esta mira infantil en la simple incoación significante de haber producido signos en la actualidad de mi palabra (parole).

La partida está en el, Yo (je) y el signo en el niño, el Yo (je) debe ser retomado a nivel de A. La secuela está allí, cuestión punto de mira donde me fundo como ideal del Yo, donde la pregunta toma importancia, me apura en la dimensión ética, donde está esa forma que Freud conjuga con el Superyó, y donde se empalma esta forma sobre mi incoación significante, a saber: un niño. Pero esta respuesta prematura por la que elido, y que me hace precipitar como niño, es el evitar la respuesta al "¿qué soy?", que sólo es articulable bajo la misma forma en la que les he dicho que ninguna demanda es sostenida.

Al "¿Qué soy?" no hay otra respuesta a nivel del Otro que déjate ser, y cualquier respuesta que sea dada, es algo en que yo huyo del sentido de ese déjate ser. En el nivel del Otro, en el punto degradado donde aprehendemos esta aventura, está aquélla que no es "qué soy?"; y que el análisis nos devela en el nivel del otro bajo la forma ¿Qué quieres tu?, que es de lo que se trata en toda pregunta formulada, a saber, lo que deseamos cuando formula más la pregunta: es allí donde interviene la falta de significante de la que se trata en el ? ¿del falo (y grafo). Lo que el análisis nos ha mostrado que tenemos que encontrar es que eso de lo cual el sujeto tiene que ocuparse es del objeto del fantasma, en tanto que sólo él puede fijar un punto privilegiado que hay que llamar, con el Lust-prinzip, una economía regulada por el nivel del goce. Al llevar la pregunta al nivel del ¿Que quiere él? lo que encontramos es un mundo de signos alucinados.

La prueba de la realidad nos es presentada como esa forma de gustar la realidad por esos signos surgidos en nosotros según una secuencia necesaria, en la que consiste la dominancia del principio del placer sobre el inconsciente; entonces, de lo que se trata en la prueba de la realidad, observémoslo bien, es de controlar una presencia real, pero una presencia de signos. Freud lo subraya, no se trata de ninguna manera, en la prueba de la realidad, de controlar si nuestras representaciones corresponden a un real (no lo logramos nosotros mejor que los filósofos), sino que nuestras representaciones están bien representadas. Se trata de saber si los signos están allí y, en tanto que signos, se relaciónan con algo. Nuestro inconsciente se relacióna con un objeto perdido, nunca verdaderamente encontrado, nunca más que deseado, en razón misma de la cadena del principio del placer. El objeto verdadero del cual se trata cuando hablamos de objeto, no es de ninguna manera transmisible, aprehendido, intercambiable, no está sino en el horizonte de aquélla alrededor de lo cual gravitan nuestros fantasmas. Y sin embargo, es con eso que debemos hacer los objetos intercambiables. Pero el asunto está muy lejos de estar en vías de solucionarse.

Les señalé el año pasado de qué se trata, en eso que se llama Moral Utilitaria. Se trata de algo fundamental en el mundo de los objetos, constituido por el mercado de los objetos, son objetos que pueden servir a todos y es por lo que la moral utilitaria es fundada, no hay otra, y es por esto que las dificultades no están resueltas. Cada vez que se trata de algo que puede intercambiarse, la regla de esto es la posibilidad de uso para todos, dicen los utilitaristas con razón. Es lo que hace la hiancia entre el objeto que surge en el fantasma y el objeto socializado del mundo de la utilidad. Pretender que es posible recurrir a un "objeto natural", es introducir un mito más en la realidad. Debemos aprehender el objeto

PSIKOLIBRO

psicoanalítico en el punto más radical" donde se plantea la pregunta del sujeto en cuanto a su relación con el significante. Esa relación al significante es tal que si, a nivel de la cadena inconsciente, tenemos que ocuparnos sólo de los signos, si es de una cadena de signos de lo que se trata, la consecuencia es que no haya ninguna interrupción (arret) en el reenvió (renvoi) de cada uno a cada uno de esos signos a cada uno que le sucede. Ya que lo propio de la comunicación por signos, es hacer de ese otro a quien me dirijo, un signo. La imposición d el significante al sujeto, lo coagula la posición propia del significante. De lo que se trata es de encontrar el garante de esa cadena; eso que se transfiere de sentido de signo en signo, debe detenerse en alguna parte, lo que nos da la señal(218) de que tenemos derecho de operar con los signos. Es allí que surge el privilegio del falo entre todos los significantes.

Y quizás a ustedes les parecerá muy simple subrayar eso de lo cual se trata en el caso de este significante. Este significante siempre velado del cual uno se sorprende de realzar la exorbitante empresa de haber representado en el arte la forma, es más que raro verlo puesto en juego en una cadena jeroglífica o en una pintura rupestre ese falo, que juega su rol en la imaginación humana antes del psicoanálisis, es eludido de nuestras representaciones fabricadas, significantes. ¿Qué podemos decir? Es que de todos los signos posibles, ¿no es éste el que reúne a la vez el signo y el medio de acción, y la presencia misma del deseo, es decir que al dejarlo aparecer en esa presencia real, no es de naturaleza tal como para interrumpir todo ese reenvío en la cadena de signos, y aún para hacerlos entrar en la nada? Sobre el deseo, no hay signo más seguro, a condición de que no haya nada más que el deseo. Entre ese significante del deseo y la cadena significante, se establece una relación "o bien-o bien". La Psykhé, en esa cierta relación con eso que no era de ninguna manera ese significante, sino la realidad de su amor con Eros, plantea la pregunta de por que el lenguaje existe ya, y que uno no pase su vida haciendo el amor, sino parloteando con sus hermanas; ella quiere poseer su felicidad, igualarse con sus hermanas, mostrando que ella tiene lo mejor y no solamente otra cosa. Es por eso que Psykhé surge con su luz y su trinchador. Ella no trincha nada, porque esto ya está hecho, sin ser más que lo corriente: a saber, que ella no ve otra cosa más que un gran resplandor de luz —y lo que va a producirse es un pronto retorno a las tinieblas. Eros se encuentra enfermo de eso por mucho tiempo, y no debe reencontrarse sino a continuación de una larga serie de pruebas. En ese cuadro, para nosotros, Psykhé está iluminada. La forma grácil de la femineidad, en el límite de lo púber y de lo impuber, aparece para nosotros como la representación de la imagen fálica.

No son ni la mujer ni el hombre el soporte de la acción castradora, sino esta imagen misma en tanto que reflejada sobre la forma del cuerpo; la relación, innombrada porque indecible, del sujeto con el significante puro del deseo, se proyectara sobre el órgano localizable, situable en alguna parte en el cuerpo, y entrara en el conflicto imaginario de verse privado o no de ese apéndice. Es en esa relación imaginaria que van a elaborarse los efectos sintomáticos del complejo de castración.

Lo que la histérica hace, en último termino (Dora): en ese laberinto de identificaciones múltiples, donde ella se encuentra confrontada con eso ante lo cual Freud tropieza y se pierde, ya que lo que el llama el objeto de su deseo, en esto se equivoca, porque busca la referencia de Dora histérica en la elección de su objeto a = el señor K. es de una forma "a", y Freud mismo después del Sr. K. Es allí que esta el fantasma en tanto soporte del deseo. Pero Dora no seria histérica si ella se contentara con ese fantasma. Ella apunta a algo mejor: "A", el Otro absoluto que es la señora K., encarnación de esta pregunta: ¿Qué es una mujer?

A causa de esto, en el nivel del fantasma, no es la relación del sujeto con "a" lo que se produce, porque ella es histérica, sino con "A", en el cual ella cree (en forma paranoica). "¿Que soy?" tiene un sentido pleno y absoluto para ella. Ella no puede hacer como que no encuentra allí, sin saberlo, el falo cerrado (clos), siempre velado, que responde allí. Y por eso, ella recurre a todas las formas de sustituto más cercanas que puede dar a ese signo fálico, es decir, que si ustedes siguen las operaciones de Dora o de cualquier otra histérica, no se trata para ella más que de un juego complicado en el que ella puede deslizar allí donde sea necesario, utilizando la situación, el falo del falo imaginario. Es ella quien sostendrá la relación con la señora K., porque su padre es impotente, y debido a que esto no es suficiente, ella hace intervenir la imagen del señor K., a quien rechazará hasta el abismo (rejettera aux abîmes) cuando él le diga lo único que no había que decirle: "Mi mujer no es nada para mí".

"Si ella no te la hace parar(219), ¿para qué te sirve?"

Ya que a toda histérica, lo que le hace falta es ser la procuradora. La pasión de la histérica por identificarse con todos los dramas sentimentales, allí está todo su recurso. Si ella intercambia su deseo contra ese signo, no busquen en otra parte la razón de su mitomanía. Ya que hay una cosa que ella prefiere a su deseo, prefiere que su deseo sea insatisfecho, que el otro guarde la llave(220) de su misterio. Identificándose a los dramas del amor, ella se esfuerza en reparar a ese otro. Es en eso en lo que tenemos que desconfiar de toda ideología reparadora.

No es la vía de la histeria la que nos es ofrecida más fácilmente, y donde la puesta en guardia puede tomar más importancia. Es la del neurótico obsesivo. El es más inteligente.

Si la fórmula del fantasma histérico puede escribirse:

a los objetos que están escondidos
su propia castración imaginaria ver nota(221)
el fantasma del obsesivo es otro.

La dificultad del manejo del falo en su forma develada es lo que él tiene de insoportable, que no es más que esto: que él es no solamente significante, sino presencia real del deseo.

PSIKOLIBRO



Clase 17

Psyché y el complejo de castración

12 de Abril de 1961

El cuadro de Zucchi (Milán): Psiykhé sorprende a Eros, quien desde algún tiempo es su amante nocturno y nunca percibido. Favorecida por este extraño amor, el de Eros, ella gozaría de una felicidad completa, si no hubiese tenido la curiosidad de ver de quién se trataba. En ese momento comienzan sus infortunios. Lo que me impresionó: yo no había visto nunca a Psikhé armada con una cimitarra, con un trinchador. Lo que está proyectado bajo la forma de la flor y del florero —la flor en el centro visual y mental está en primer plano, y se ve a contraluz, es tratada a forma manierista y refinada; detrás del ramillete de flores, una luz intensa se irradia sobre las nalgas de Eros: es imposible dejar de ver designado en forma precisa el órgano que se disimula detrás de las flores, el falo de Eros. Esta amenaza del trinchador está ligada a lo que está presisamente designado; no es frecuente, o lo que es por desplazamientos: Judith y Holofernes.

Es una gota de aceite volcada de la lámpara, lo que despierta a Eros, causándole una herida, de la cual sufre mucho tiempo. Un trazo luminoso parte de la lámpara para dirigirse al hombro de Eros, no se trata de esa gota de aceite, sino de esa luz. Hay de parte del artista una innovación y una intención, no ambigüa, de representar la amenaza de castración implicada en la conjunción amorosa. Y si avanzáramos en este sentido, tendríamos que volver rápidamente. Ya que esta historia nos es conocida sólo por un texto, el "Asno de oro" de Apuleyo. Si, bajo una forma mítica e ilustrada, son revelados secretos iniciáticos en este libro, es una verdad empaquetada bajo los aspectos más cosquillantes, titilantes, puesto que es algo que no ha sido superado en el género erótico. Es en medio de una horrible historia de rapto en compañía del asno que habla en primera persona, que una vieja cuenta la historia de Eros y de Psikhé. A instancias de sus hermanas, Psikhé sucumbe. Se le dice que su amante es horrible y que ella se expone a un peligro. A pesar de las interdicciónes de Eros, Psikhé franquea el paso fatal. Para franquearlo, ella se arma, de acuerdo a lo que supone que deberá encontrar. Zucchi ha extraído esta escena del texto de Apuleyo.

¿Qué decir? Ya en la época en que Zucchi nos representa esta escena, la historia era muy difundida por diversas razones. Si bien sólo tenemos un testimonio literario del mito, tenemos muchas representaciones plásticas. En Florencia, Eros y Psykhé, esta vez los dos alados en forma diferente; Psykhé tiene alas de mariposa, no así en Zucchi. Las alas de mariposa son signos de la inmortalidad del alma. La mariposa, dada la metamorfosis que sufre, nace en estado de oruga, se envuelve en un sarcófago, reaparece en una forma glorificada. Es muy difícil negar que no se trate de metamorfosis del alma en esta historia. En el texto de Apuleyo, a pesar de lo que piensen los autores, hay riqueza extrema de sentido, ya que lo que es representado aquí por el pintor, no es sino el comienzo de la historia.

En el comienzo, Psykhé es considerada tan bella como Venus. Por una persecución de los dioses, ella es expuesta a un monstruo en la cima de una roca —otro aspecto del mito de Andrómeda—, Eros, seducido por ella, la rapta y la instala en un lugar de profundo ocultamiento, donde ella goza de la felicidad de los dioses. La historia terminaría allí, si Psykhé no mostrara los más terribles sentimientos familiares. Eros la autoriza a recibir a sus hermanas, y aquí la historia se encadena. Como para que ustedes no duden de que Psykhé no es una mujer, sino el alma, va a recurrir a Démeter. Se trata de la iniciación en

PSIKOLIBRO

los misterios de Eleusis. Ella es rechazada. Démeter no quiere ponerse en contra de Venus. El alma desdichada ha dado un paso en falso del cual no es culpable, ya que ella es considerada por Venus, desde el comienzo, como una rival, y es excluída de todos los socorros, incluidos los socorros divinos.

La temática de la cual se trata, no es aquella de la pareja hombre - mujer: se trata de las relaciones entre el alma y el deseo. En esto, la composición de ese cuadro puede considerarse como aislada, de manera ejemplar. En Levi Strauss, se hacen análisis estructurales de mitos norteamericanos. Pero aquí tenemos sólo una versión de ese mito, la de Apuleyo. Sin la ayuda del pintor, pasaría desapercibido el carácter fundamental y original del momento más conocido, ya que lo que queda en la memoria colectiva acerca del sentido del mito, es esto: que Eros huye y desaparece porque la pequeña Psykhé ha sido demasiado curiosa, y más aún, desobediente. Lo que está oculto detrás de ese momento del mito, no sería nada más que ese momento decisivo. Freud lo puso en el centro de la temática psíquica. Se encuentra ilustrado como el punto de unión de dos registros: el registro de la dinámica instintual, en tanto les he enseñado a considerarlo como marcado por los efectos del significante, y a acentuar en este nivel, cómo el complejo de castración sólo puede articularse considerando esta dinámica instintual como estructurada por esta marca del significante. El valor de la imagen reside en mostrar una sobreimposición, un centro común con este punto inicial del complejo de castración donde los dejé la última vez, repitiendo esta divergencia entre la demanda y el deseo, que marca la evolución libidinal por esta retroacción nachträglich proveniente del estado genital, donde deseo y demanda están marcados por esta división, por este estalido, que debe ser todavía problema, enigma para los psicoanalistas, más evitado que resuelto, y que se llama complejo de castración. Este problema en su estructura, en la dinámica instintual, está centrado en el punto del nacimiento del alma. Ya que si el mito de Psykhé tiene un sentido, es este: Psykhé no comienza a vivir como Psykhé (no sólo simplemente como dotada de un don inicial —ser igual a Venus— como marcada por una dicha insondable, sino como pathos, que es aquél del alma , más que en el momento en que el deseo que la colmaba huye de ella. Entonces comienzan las aventuras de Psykhé. Siempre es el nacimiento de Venus y la concepción de Eros, pero el nacimiento del alma es para cada uno un momento histórico a partir del cual entra en la historia la dramática de la cual tenemos que ocuparnos, en todas sus consecuencias. Si el mensaje freudiano terminó en esas articulaciones, es que hay en último término, (Análisis terminable e interminable, unendliche(222)) cuando hemos reducido en el sujeto todas las avenidas de sus repeticiones inconscientes, cuando hemos llegado a hacerle contornear la roca del complejo de castración, o del Penis-Neid. Es alrededor de ese complejo de castración, partiendo nuevamente de ese punto divergente, que debemos volver a someter a prueba lo que ha sido descubierto a partir de ese punto de tope. Ya que alrededor de la del significante oral, del sadismo primordial o de la reseña del objeto (descomposición y profundización destacando los buenos y los malos objetos primordiales), todo esto puede ser restituido solamente si volvemos a ese punto insostenible por su paradoja, que es el complejo de castración, a partir del cual todo ha podido diverger. En efecto, si toda la divergencia que nos ha podido parecer motivada por la discordancia, la distinción de aquello que hace el objeto de la demanda —oral del sujeto, anal del otro— con lo que en el otro está en el lugar del deseo (enmascarado, velado en Psykhé, aunque percibido por el sujeto arcaico infantil). ¿No se puede acaso percibir en esta tercera fase genital, esta conjunción del deseo más interesada en la demanda del sujeto, que debe encontrar su garante, su idéntico en ese deseo del deseo? Si hay un punto donde debe encontrarse el deseo, es a nivel del deseo sexual, no más metafórico, no más sexualización de alguna otra función, sino función sexual misma.

Para hacerles dimensional la paradoja de la cual se trata, basta con encarnar el aprieta de los psicoanalistas. Ver Demonchy, "Castration complex" Int Jour, ¿Adónde es llevado un analista que se interese en explicar el complejo de castración? A algo que no adivinarían nunca: la revelación de la pulsión genital está necesariamente marcada por ese splitting que consiste en el complejo de castración. El Trieb (pulsión) es algo instintual, dice Demonchy, quien evoca los mecanismos innatos (IRL); en los pájaros sin experiencia, basta con hacer proyectar sobre ellos la sombra de un halcón, para provocar el terror.

La trampa primitiva debe ser buscada en la fase oral, en el reflejo de la mordida. Debido a que el niño puede tener estos fantasmas sádicos, que desembocaran en la sección del pezón de la madre, debe ir a buscar en la fase genital, en los fantasmas de fellatio, el privar al partenaire sexual de su órgano. ¡He aquí por qué la fase genital está marcada por el complejo de castración!

Un vuelco se operó, poniendo bajo el registro pulsión primaria (cada vez más hipotética, a medida que se remonta en la temática constitutiva de una agresividad innata), la temática de la pulsión.

Nos detenemos en esto: en lo que nos propone Jones a propósito de aphanisis = desaparición (del deseo). Eso de lo cual se trataría en el complejo de castración, sería el temor provocado por la desaparición del deseo. Hay allí un singular vuelco en la articulación del problema. Es por esto que critiqué el famoso sueño relatado por Ella Sharpe, que gira alrededor de la temática del falo. Lejos de que el temor de la aphanisis se proyecte sobre las imagenes del complejo de castración, es por el contrario la determinación del mecanismo significante que está en el complejo de castración, lo que empuja al sujeto, no a temer la aphanisis, sino a refugiarse en ella, a poner su deseo en el bolsillo. va que algo es más precioso que el deseo mismo, y es el guardar su símbolo, el falo.

Esas flores que están delante del sexo de Eros, no son tan abundantes como para que no pueda verse que detrás no hay nada: ni el más mínimo sitio del más mínimo sexo. De manera que lo que Psykhé está por trinchar, ya ha desaparecido de lo real. Esa figura de Eros es de niño, pero el cuerpo es más musculoso y comienza a marcarse, a deformarse, sin hablar de las alas. Si se ha discutido tanto tiempo sobre el sexo de los ángeles, es que no se sabía dónde detenerse. Sea cual fuere el júbilo de la resurrección de los cuerpos, nunca más será hecho en el cielo algo que sea sexual, ni activo ni pasivo lo que está concentrado en este señalamiento, es ese algo que constituye el centro de la paradoja del complejo de castración: lejos de que el deseo del otro, abordado en el curso de la fase genital, sea aceptado en su ritmo, que es al mismo tiempo la huida —en el niño es un deseo frágil, prematuro, anticipado, que nos marca eso de lo cual se trata— esa es la realidad del deseo sexual a la que no esta adaptada la organizacion psíquica, en tanto que ella es psíquica. El órgano sólo es admitido como siendo transformado en significante, y si es cortado, es en tanto que amovible(223). En Juanito, el órgano es desatornillable, y pueden ponerse otros allí. Resultado de esta elisión: no es más que el signo mismo de la

PSIKOLIBRO

ausencia. Si el falo, el falo como significante, tiene un lugar, es para suplir en ese nivel preciso donde en el Otro desaparece el significante, donde el otro esta constituido por esto: que hay en alguna parte un significante que falta —S(A)—. De allí el valor privilegiado de ese significante, que sólo puede describirse entre paréntesis, ya que es el significante del punto donde el significante falta.

Es por eso que puede volverse idéntico al sujeto mismo, al punto que podemos escribirlo como S barrado, al punto que nosotros, psicoanalistas, podemos ubicar un sujeto como tal, por más que estemos ligados a los efectos del significante cuando un ser se hace su agente y su soporte; a partir de ese momento, el sujeto no tiene otra eficacia posible más que la del significante que lo escamotea, y es por eso que el sujeto es inconsciente.

Si puede hablarse de doble significación, es que la naturaleza del símbolo es tal, que dos registros se derivan de allí, aquel que esta ligado a la cadena simbólica, aquel que está ligado al trastorno que el sujeto aporta. Allí es donde el sujeto afirma su dimensión original, en el momento en el que se sirve del significante para mentir. La relación del falo con el efecto del significante, el hecho de que el falo como significante —diferente de su función orgánica—, centro de toda función coherente de la cual se trata en el complejo de castración, es sobre esto que quería atraer vuestra atención, y aún más, abrir lo que generalmente es representado, gracias inclusive al manierismo de Zucchi: poner ante ese falo como faltante, un mayor significante, ubicando delante de ese florero y esas flores, lo que ha anticipado la imagen que use con la forma de la ilusión del florero invertido, para articular las relaciones del Yo Ideal y del Ideal del Yo.

Esa relación con el objeto como objeto parcial, objeto del deseo, con toda la acomodación que se hace sobre él, es esto cuyas diversas piezas traté de articular en ese sistema donde me serví de la temática de la ilusión del florero invertido.

El problema de la castración, en tanto es el centro de la economía del deseo, está estrechamente ligado a ese otro problema que es el siguiente: cómo el Otro utilizado en tanto que lugar de la palabra, sujeto de pleno derecho, aquél con el que tenemos —al fin y al cabo— relaciones de buena y mala fe, puede y debe transformarse en algo análogo a eso que puede encontrarse en el objeto más inerte, a saber, el objeto del deseo /a/ .

De esta tensión, de esta desnivelación, de esta caída de nivel, deviene la regulación esencial de aquello que en el hombre es problemática del deseo, de lo cual se trata en el psicoanálisis.

Terminé lo que les enseñé a propósito del sueño de Ella Sharpe por: "Ese falo, —decía yo, hablando de un sujeto tomado en la situación más neurótica, ejemplar de aphanisis determinada por el complejo de castración — lo es y no lo es. A este intervalo, ser y no serlo, la lengua permite percibirlo en una fórmula donde se desliza el verbo ser: El no es sin tenerte (Il n' est pus sans l' avoir). Es alrededor de esa asunción subjetiva entre el ser y el tener que juega la realidad de la castración. En efecto, el falo tiene una función de equivalencia en la relación con el objeto: sólo en proporción a un cierto renunciamiento al falo, el sujeto entra en posesión de la pluralidad del mundo de los objetos que cáracteriza al mundo humano. En una formula análoga podría decirse: que la mujer es sin tenerlo (la femme est sans l' avoir), lo que puede ser vivido penosamente en razón del Penis-neid. Sin embargo, agregaremos: pero es una gran fuerza. De lo que el paciente de Ella Sharpe no parece darse cuenta, es que pone a resguardo el significante falo. Sin duda, hay algo más neurotizante que perder el falo, es no querer que el otro sea castrado".

Les propondré hay otra formulación si ese deseo del otro es separado de nosotros por esa marca del significante, ¿comprenden ahora por qué Alcibíades, habiendo percibido que en Sócrates está el secreto del deseo, demanda en una forma necesariamente impulsiva, con una impulsión que está en el origen de todas las falsas vías de la neurosis y de la perversión, percibir ese deseo como signo?

Es por eso que Sócrates lo rehusa. Ya que no es más que un cortocircuito. Ver el deseo producido como signo no es acceder al encaminamiento por donde ese deseo es capturado en una cierta dependencia, que es lo que se trata de saber. Para que el psicoanalista tenga eso que al otro le falta, es necesario que él tenga su nesciencia en tanto que nesciencia(224), es necesario que él la sea bajo el modo de tenerla, es necesario que él no la sea sin tenerla.

En efecto, él no es sin tener un inconsciente (il n' est pus sans avoir un inconscient). Sin dada, él esta siempre más allá de lo que el sujeto sabe, sin tener que decírselo. Sólo puede hacerle signo: ser lo que puede ser algo para alguien. No teniendo otra cosa que le impida ser ese deseo del sujeto: es saberlo.

El psicoanalista no puede dar más que un signo, pues el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante; es el único que no se soporta, porque provoca angustia. Sin embargo, es el único que hace acceder al otro a lo que es la naturaleza del inconsciente: a la ciencia sin consciencia, de la cual ustedes comprenderán que Rabeleis dijera que es la "ruina del alma".

PSIKOLIBRO



Clase 18

El símbolo ?

19 de Abril de 1961

He vuelto a abrir mis notas de los seminarios de los últimos años, para ver si los puntos de referencia que les había dado desde "La relación de Objeto", convergían hacia este seminario sobre La Transferencia.

En el decano Swift (cuando abordé la función simbólica del falo, les he hablado poco de esto) y Lewis Carroll, esto está articulado. Su material se relacióna estrechamente con la temática de la que estoy más cerca.

En "Los Viajes de Gulliver" (ilustrados por Granville en el siglo XIX) , en el viaje a Laputa, 3ra. parte, formidable anticipación de una estación cosmonáutica. De Laputa, Gulliver va a pasearse por un cierto reino; habla con un académico y le dice que en el reino de (...) ver nota(225) la masa del pueblo se compone de denunciantes. Ellos se apropian de las cartas y las envían a una sociedad de personas hábiles en adivinar el sentido oculto de las palabras:

silla agujereada= consejo privado
perro cojo=invasión
poste= ejército permanente
abejorro=primer ministro
patíbulo= secreto de Estado
bacinilla=asamblea de grandes señores
alcantarilla= corte
tonel vacío= general
N= complot
B= regimiento de caballería
El hermano Tomás tiene hemorroides = todo está listo para una sedición

La fórmula del fantasma del Obsesivo:

????? (a a' a" a"')

La fórmula de la Histérica:

a

- ?

(deseo de)

Se trata de precisar las funciones atribuidas a ? y ? (? = falo simbólico ? = falo imaginario)

La conferencia de Georges Favez sobre la función del psicoanalista para el analizado: para el paciente, dice, el psicoanalista toma la función de su fetiche.

Es uno de los panoramas más sugestivos y algo sorprendente, paradójico. Cuando leemos la obra, ahora cerrada, de un autor (Bouvet), que ha articulado la función especial de la transferencia en la neurosis obsesiva femenina, para llegar a la función de la distancia del objeto que se expresa en el progresos de los análisis, principalmente de análisis de obsesivos, por la eficacia de la introyección imaginaria del ? ?del analista, hay allí presente una cuestión. A propósito de su técnica, comencé una crítica que hoy voy a ajustar más aún.

PSIKOLIBRO

Esto requiere que entremos en una articulación precisa de lo que es la función del falo en la transferencia, simbolizada con la ayuda del ? y de ?
nunca se trata de proceder en forma definitiva, puesto que ya nada parte de lo particular, si hay algo válido que queda de este autor (Bouvet), es efectivamente, que su teoría de la imagen fálica de la transferencia le da su paso. Dado que partió de la experiencia de los obsesivos, debemos retenerlo y discutirlo. Es del obsesivo de donde partimos, y de su fantasma articulado en la fórmula A? ? (a a' a" a'"). En relación al otro, el neurótico obsesivo no está jamás en el lugar donde en ese instante, parece designarse. En el segundo término del fantasma, los objetos, en tanto que objetos de deseo, están puestos en función de una cierta equivalencia erótica: erotización de su mundo, especialmente de su mundo intelectual. Esta forma de anotar, esta puesta en función por ? ?designa algo que aparece en toda observación, que el ? es lo que subyace a esta equivalencia instaurada entre los objetos en el plano erótico, que el ? es la unidad de medída: el sujeto acomoda la función "a" a la función de los objetos de su deseo.

Para ilustrarlo, veamos la observación princeps de la neurosis obsesiva. Recuerden ese rasgo de la temático del Rattenmann; noten el plural (de las ratas). Mientras que en el fantasma, donde Freud se acerca por primera vez a la visión interna de la estructura de su deseo (este horror, preso en su rostro, de un goce ignorado), no hay más que una rata en el suplicio turco. Es porque la rata prosigue su carrera cruzada en la serie de los intercambios, porque en esta economía del obsesivo la rata es un equivalente permanente (tantas ratas-tantos florines para el pago de honorarios). Todos los objetos se inscriben en una unidad patrón, la rata que detenta el lugar de j en tanto que forma reducida, nivel degradado de la función de un significante se trata de saber lo que representa el, a saber, la función del falo en su generalidad, es decir, en todos los sujetos que hablan y que, por este hecho, tienen un inconsciente; percibirlo a partir de ese punto de la síntomatología de la neurosis obsesiva.

Aquí la vemos emerger bajo esta forma degradada, emerger a nivel de lo consciente. Esta puesta en función fálica no es reprimida (refoulée), profundamente escondida como en la histérica; el ? que está en posición de puesta en función de todos los objetos, como a partir del funcionamiento de una fórmula matemática, es visible en el síntoma consciente.

(Pues originalmente hay complicidad del sujeto consigo mismo, por lo tanto, con el observador). El signo de la función fálica emerge por todas partes a nivel de la articulación de los síntomas. Esto es lo que Freud ilustra cuando articula la Verneinung. (Cómo puede ser que las cosas sean tan dichas y tan desconocidas! ...).

Si el sujeto no es nada más que el verlos a ustedes, en virtud de un psicologismo que mantiene siempre sus derechos, ¿cómo podría ser desconocida la función del falo en el obsesivo? Dado que ella es patente, pero aún bajo esta forma patente, por confesada que sea, participa de la represión (refoulement) y no es reconocible sin el psicoanalista.

Ser Sujeto, es otra cosa diferente que ser una mirada ante otra mirada, siguiendo el psicologismo, aún el sartriano. Es tener su lugar en A, lugar de la palabra (parole), y hacer percibir esa función de la barra, accidente siempre posible donde se produce esa falta de palabra (parole) del Otro en el momento preciso en que el sujeto se manifiesta como (la) función de ? ?en relación al objeto: el sujeto se desvanece, no se reconoce como tal. Es a causa de esa falta (défaut) de reconocimiento que el desconocimiento se produce, en ese punto de defecto (défaut) donde se cubre este Unterdrückt, en esta función del falicismo donde el Sujeto se produce en el lugar de ese espejismo de Narciso, esta suerte de alienación del falicismo que se manifiesta en el obsesivo. En los fenómenos que pueden expresarse así, por ejemplo en las dificultades del pensamiento en el neurótico obsesivo, de una manera confesada por el sujeto, es sentido como tal: "Lo que pienso —les dice el sujeto de una manera implícita en su discurso, pero suficientemente articulada— no es tanto porque es culpable que eso me es difícil, sostenerme allí o progresar; es por que es absolutamente necesario que lo que pienso sea de mi (moi) y nunca del vecino, de un otro". ¡Cuántas veces escuchamos eso en las relaciones obsesivizadas (obsessionnalisées) que producimos en las relaciones específicas de la enseñanza analítica. En mi informe de Roma, hablé en alguna parte de lo que designé como "el entre la espada y la pared del lenguaje(226)". Nada es más difícil que traer al obsesivo entre la espada y la pared de su deseo. Pues hay algo que no ha sido puesto en relieve, que yo sepa, y que sin embargo es muy esclarecedor: tomaré el término introducido por Jones de "aphanisis", desaparición del deseo. Nunca he puntuado esa cosa bien simple, tan tangible en el neurótico obsesivo, especialmente cuando está en la vía de una búsqueda autónoma de autoanálisis, cuando está en vías de realizar su fantasma; pareciera que no se hubiera hecho nunca un alto en esto: en que hay una "aphanisis" natural y ordinaria limitada por el orden de mantener la erección: el deseo tiene un ritmo natural; sin evocar los extremos de la incapacidad de mantener las formas de la brevedad del acto , se puede notar que aquélla con lo que el sujeto tiene que vérselas como con un obstáculo o un escollo, es algo fundamental en que su relación con su fantasma viene a quebrarse; es que en la línea de la erección y después de la caída del deseo, hay un momento en que la erección se sustrae, lo que señala que, en el conjunto, en promedio, él no está ni más ni menos provisto de una genitalidad bien corriente, y más bien bastante flojona, y si fuera que se tratara de algo que se situase en ese nivel, en los avatares y los tormentos que infligen al obsesivo los resortes ocultos de su deseo, convendría que lleváramos nuestro es fuerzo hacia otro lado. En este punto evoco siempre aquello de lo que uno no se ocupa jamás, el llevar a la palestra para el abrazo sexual, hacer vivir los cuerpos en la dimensión de la desnudez y de la captura en el vientre; no se tiene conocimiento, salvo en Reich, de que éste sea un campo sobre el que se haya extendido la atención del analista.

En aquello con que el obsesivo tiene que vérselas, puede extenderse más o menos en ese manejo de su deseo; esto se mantiene en lo clandestino , y las variaciones culturales no tienen nada que hacer allí, puesto que es clandestino. Aquello de lo que se trata se sitúa en otra parte, en el nivel del discurso, entre ese fantasma ligado a esa función del falicismo, y el acto que en relación a eso vira demasiado pronto. Y es del lado del fantasma, donde todo es Galicismo, que se desarrollan esas consecuencias sintomáticas que están hechas para prestarse a eso, y en las que él incluye todo lo que se presta a eso, en esa forma de aislamiento que se instituye en el nacimiento del síntoma.

Entonces, si en el neurótico obsesivo existe ese temor de la "aphanisis", es en tanto que ella es la puesta a prueba que siempre se torna en fracaso en esa función, en cuanto tratamos de aproximarnos a ella. El resultado es que no hay nada a lo que el obsesivo

PSIKOLIBRO

tema más que aquello a lo que él imagina que aspira, la libertad de sus actos y de sus gestos y el estado natural. Las tareas de la naturaleza no son su hecho, ni nada que lo deje como único amo en su abordaje a Dios, a saber, las funciones extremas de la responsabilidad pura, aquélla que se tiene frente a ese otro en que se inscribe lo que nosotros articulamos. Este punto no está en ninguna parte mejor ilustrado que en la función del psicoanalista en el momento en que articula la interpretación.

No ceso de inscribir correlativamente en el campo de la experiencia del neurótico aquél que nos descubre la acción analítica, en tanto que es el mismo, porque es allí donde hay que ir. En el horizonte de la experiencia del neurótico obsesivo, hay un cierto temor de desinflarse en relación con la inflación fálica, en tanto que, de cierta forma, esta función del (...) ver nota(227) en él no podría ser mejor ilustrada que con la fábula de la rana que se infla tanto que revienta. Es en ese momento de experiencia que el neurótico obsesivo es llevado hasta los confines de su deseo. Esto nos permite articular aquello de lo que se trata en esta función en tanto que es la que está oculta detrás de su acuñamiento en el nivel de la función .

Esta función ? ?ya la he comenzado a articular la última vez, al formular un término, que es el de la presentía real. Este término, ustedes se han dado cuenta, entre qué comillas yo lo ponía; de la misma manera, no lo introduje solo: hablé de insulto a la presencia real, a fin de que ustedes vieran que no tenemos que vérnoslas con una realidad neutra, Esta presencia real, si ella llenara la función radical a la que me acerco aquí, sería extraño que no hubiera sido ubicada en alguna parte. Ustedes han percibido su identidad con lo que el dogma religioso llamó con ese nombre. La presencia real, esa cupla de palabras que hace significante, estamos acostumbrados a oírla a propósito del dogma de la Eucaristía. No hace falta buscar muy lejos para percibir que está a flor de tierra en la fenomenología del neurótico obsesivo. Dado que hablé de la obra de alguien (Bouvet) que ha localizado la búsqueda de la estructura del obsesivo (Incidencias de la envidia del ? ?en la neurosis obsesiva femenina), citaré: "Al igual que el obsesionado (obssedé) masculino, la mujer tiene necesidad de identificarse de un modo regresivo con el hombre, para poder liberarse de las angustias de la primera infancia; pero mientras el primero transforma el objeto de amor infantil en objeto genital, la mujer abandona ese objeto y tiende a la identificación heterosexual con la persona del analista, persona asimilada a la de una madre benovolente. Recaemos en esa pulsión destructora de la que la madre es el objeto".

He puntuado al pasar, las dificultades y los saltos que esta interpretación inicial supone franqueados. Media página después, se nos hace entrar en la anamnesis de lo que se trata: lo que el autor nos dice encontrar en los fantasmas de la paciente es lo siguiente: ella se representaba imaginativamente órganos genitales masculinos, sin que se tratara de fenómenos alucinatorios (en efecto, no dudamos de ello), en el lugar de la hostia. La ultima vez habla más de los fantasmas sacrílegos, que consisten en sobreimponerórganos genitales masculinos sin que se trate de alucinación, es decir, bajo forma significante, a aquello que es para nosotros identificable con la presencia real. Que, de lo que se trata en esa presencia real, a saber, de reducirla, rasgarla, triturarla en el mecanismo del deseo, es lo que los fantasmas subsecuentes subrayarán suficientemente. Esta observación no es única; citaré, entre decenas de otros, el fantasma acaecido a un neurótico obsesivo:

En un punto de su experiencia, sus tentativas de encarnación deseante pueden ir hasta un extremo de agudeza erótica, en coyunturas que pueden encontrar complacencias deliberadas o fortuitas en el partenaire, con lo que comporta esta degradación del "A" en "a", en el campo donde se sitúa el desarrollo de su deseo.

En el momento en que el sujeto creía poder mantenerse en esa relación, acompañada de una culpabilidad siempre amenazadora y que puede ser equilibrada por la intensidad del deseo, él fomentaba, con una partenaire que representaba para él lo complementario tan satisfactorio, el hacer actuar un rol a la hostia, puesta en la vagina de la mujer, que iría comiendo su pene en el momento de la penetración. Esto es, en su registro, moneda corriente en la fantasía (fantaisie) especialmente obsesiva.

Cómo no contener el precipitar todo eso en el registro de una canalización de una pretendida "distancia con el objeto", en tanto que el objeto del que se trata, sería la objetividad del mundo registrada por la más armoniosa combinación de la fuerza, tal como está especificada por las dimensiones humanas, con el lenguaje, y hablarnos de las fronteras exteriores amenazadas por un trastorno en la delimitación del moi con el objeto de la dimensión común. Retengamos que hay otra dimensión: esta "presencia real" debe ser situada en otro registro diferente del imaginario; esto es, en tanto que el lugar del deseo con relación al sujeto que habla, permite designar este hecho: que en el hombre, el deseo viene a habitar el lugar de esa presencia real, poblada como tal por sus fantasmas.

Pero entonces, ¿qué quiere decir?

¿Designar este lugar de la presencia real, que sólo puede aparecer en los intervalos de lo que cubre el significante de esos intervalos? Es allí que la "presencia real" amenaza todo el sistema significante. Hay algo de verdad allí, y, el neurótico obsesivo os lo muestra en todos los puntos de sus mecanismos de producción, defensa, conjuración, con esa manera de colmar todo lo que puede presentarse de entre-dos en el significante, esta manera del Hombre de las Ratas de obligarse a contar tantas veces, entre la luz y el ruido del trueno: aquí se designa esa necesidad de colmar el intervalo significante; por allí puede introducirse lo que va a disolver toda la fantasmagoría.

Apliquen esta clave a todo aquélla que pulula en las observaciones de los neuróticos obsesivos. Al mismo tiempo, situarán la función del objeto fóbico, que no es otra cosa que la forma más simple de ese colmamiento. El significante universal que el objeto fóbico realiza, es eso.

Antes de acercarse al agujero realizado en la amenaza de la presencia real, es mucho antes, que un signo único impide al sujeto aproximarse. La razón de la fobia no es un peligro vital; es, según un desarrollo privilegiado de la función del sujeto con relación a "A" (a su madre, en Juanito),ése es el punto que el sujeto teme encontrar, es una especie de deseo destinado a hacer entrar en la nada de toda creación, todo el sistema significante. ¿Por qué tiene el falo ese lugar, y en ese rol? Les haré sentir su conveniencia, no la deducción, puesto que la experiencia nos muestra que está allí, y esto no es irracional. Pero en cuanto a esta conveniencia, quiero poner el acento en el hecho que está determinada, en tanto y cuanto el falo, de acuerdo con lo que la experiencia nos revela, no es sólo el órgano macho de la copulación, sino que está preso en el mecanismo perverso.

PSIKOLIBRO

Lo que hay que acentuar es que, desde el punto que representa la falta (défaut) del significante, algo, ? , puede funcionar como el significante.

¿Qué es lo que define como significante a algo de lo cual, al comienzo, por hipótesis, está el significante excluido tomado como significante? Quién no puede por lo tanto, entrar allí sino por artificio, contrabando, degradación, y es efectivamente por eso que no lo vemos sino como significante imaginario. Entonces, ¿qué es lo que nos permite hablar de él como significante, y aislar? Es el mecanismo perverso.

Si el falo es un significante natural, el falo, bajo la forma del pene, no es un órgano universal: los insectos tienen otras maneras de engancharse entre sí, los pescados también. El falo se presenta a nivel humano como el signo del deseo; es también el instrumento, también la presencia —¿es por eso simplemente que es un significante? Sería franquear un límite demasiado rápidamente el decir que todo se resume en eso, pues hay otros signos del deseo. Lo que constatamos en la fenomenología, a saber, la proyección del falo en el objeto femenino, lo que nos hizo articular la equivalencia: girl identificada a la forma erecta del falo, no basta para esa profunda elección.

Un significante, ¿es representar algo para alguien, es decir, la definición del signo? Es eso, pero no sólo eso. Significante no es solamente hacer signo a alguien, sino en el mismo momento de la instancia significante, hacer que ese alguien para quien el signo designa algo, se asimile a ese signo; que ese alguien devenga también significante. Y es en ese momento perverso que se palpa la instancia del falo. Ya que si el falo que se muestra tiene por efecto producir en el sujeto a quien es mostrado, también la erección del falo , eso no es algo que satisfaga alguna exigencia natural; a ese nivel etiológico, a nivel del sexo macho, se designa la instancia homosexual,

El falo, objeto del deseo, se manifiesta como objeto de atracción para el deseo. Objeto del deseo, es allí donde reside su función significante, como lo cual es capaz de operar en ese sector donde debemos, a la vez, identificarlo como significante, y comprender que eso que designa está más allá de toda significación posible, y especialmente esa "presencia real" sobre la que he atraído vuestros pensamientos.



La présence réelle

26 de Abril de 1961

Se trata de reubicar la cuestión fundamental planteada por la transferencia, orientando nuestro pensamiento hacia lo que debe ser para responder a ese fenómeno; la posición del analista. Desde allí, en el nivel más esencial, en el punto de lo que designo como momento de esa llamada del ser del paciente, en el momento en que él les pide ayuda, la cuestión que planteo, de lo que puede ser el deseo del analista. Uno no puede contentarse

PSIKOLIBRO

con pensar que el analista, por su experiencia y la doctrina que él representa, es algo que sería el equivalente moderno, el representante armonía natural accesible en los rodeos de una experiencia renovada del equivalente del derecho de la naturaleza, algo que nos designaría la vía de una

Este año volví a partir de la experiencia socrática para centrar alrededor de ese punto por el cual somos interrogados en tanto que sabiendo, y aún portadores de un secreto que no es el secreto de todo, sino un secreto único , que sin embargo, vale más que lo que se ignora. Esto está dado desde el comienzo, en la condición de la experiencía analítica: aquellos que acuden a nosotros ya saben —si no es que están orientados por nuestra experiencia, acerca de que ese secreto que supuestamente detentamos, es precioso en esto: que ese secreto va a responder acerca de la particularidad de aquélla que se sabe. ¿Es esto verdadero? Es así como la experiencia analítica propone que puede definir se lo que ella introduce de nuevo en el horizonte de un hombre.

En el fondo de quien intenta esta experiencia, analizado o analista, está esta suposición que, a un nivel central, el más esencial a nuestra conducta (es como una tentativa), los callejones sin salida debidos a nuestra ignorancia, de hecho tal vez sólo están determinados porque nos equivocamos acerca de las relaciones de fuerza de nuestro saber, es por eso que nos planteamos, en suma, falsos problemas. Esta suposición, esta esperanza, se halla favorecida por esto que viene de la conciencia común: que nuestros deseos no se presentan a cara descubierta, que no están en el lugar que la experiencia secular de la filosofía les ha designado para contenerlos y excluirlos, de cierta manera, del derecho de dirigirnos; muy lejos de ello que, aún al combatirlos, no hacemos otra cosa que satisfacer allí. Digo allí y no los pues satisfacerlos(228) sería toda vía tenerlos demasiado por aprehensibles, s aber dónde están; satisfacer allí (y satisfaire) está dicho en el sentido de cortar allí (y couper) o no cortar allí (n'y pas couper); uno no corta allí (on n'y coupe pas), y tan poco, que no nos basta evitarlos para no sentirnos más o menos culpables por ello(229). Lo que nos enseña la experiencia analítica, en primer lugar, es que el hombre está marcado, agujereado por todo lo que se llama síntoma, por lo mismo que el síntoma es eso; es en estos deseos, de los cuales no pueden seros designados ni el límite ni el lugar, que hay que satisfacer allí y lo que es más, sin placer. Una doctrina tan amarga implicaría que el analista fuera, en algún nivel, el detentar de la más extraña medida. Pues, si el acento está puesto, (según una extensión tan grande del desconocimiento fundamental de lo vivido, y no como hasta entonces, en una forma especulativa que sólo surgiría con la cuestión de conocer, sino en una forma textual, un desconocimiento entramado en la construcción personal en el sentido más extendido), hacer esta suposición , que el analista, en mucho, está supuesto, si no de haber sobrepasado, al menos de deber sobrepasar el resorte de ese desconocimiento, haber hecho saltar en él ese punto de detención del "¿Che vuoi?", en el que vendría a rebotar el límite del conocimiento de sí, que por lo menos el propio bien en tanto que acuerdo consigo mismo en el plano de lo auténtico debería estar abierto al analista para sí mismo, y que por lo menos sobre ese punto de su experiencia particular, algo debería ser aprehendido, algo que se sostendría con su propia ingenuidad, este algo de lo cual ustedes saben que, fuera de la experiencia analítica, no sé qué escepticismo, repugnancia, ha asido el conjunto de nuestra cultura en cuanto a lo que se puede designar como la medida del hombre.

Lo que se supone del analista, no debería limitarse al campo de su acción, a ver su alcance local en tanto que él ejerce hic et nunc, sino serle atribuido como habitual, en el sentido pleno de habitus: de integración de sí mismo a su constancia de actos y firmas en su propia vida, a aquella que constituye el fundamento de toda virtud hasta el hábito en tanto que él se engancha en la noción de pasividad.

No debemos llegar al punto de hacerle a este ideal una cruz encima, no porque no pueda ser encontrado, pero no es sin embargo ni lo común ni la reputación del analista, y no podríamos designar fácilmente, en todo momento, nuestras razones de decepción en cuanto a estas formulas débiles que nos escapan cada vez que formulamos nuestro magisterio, algo que alcanzaré valor de una ética. No es por placer que me detengo en una carácterología analítica para mostrar su carácter de falsa visión, de pueril oposición, cuyos esfuerzos recientes trato de depurar, para reparar los ideales de nuestra doctrina de un carácter genital, además de identificación con puro y simple levantamiento de callejones sin salida identificados con lo pregenital. Una tal impotencia para pensar la realidad de nuestra experiencia, supone consecuencias .

No; es en otro relativismo que se expresa la búsqueda del deseo humano. Somos con nuestro paciente simples compañeros de, esta búsqueda. No perdamos jamás de vista que el deseo del otro no puede comprenderse en la alienación ; no ligado a la lucha del hombre con el hombre, sino con el lenguaje. Ese deseo del Otro, no solamente subjetivo sino objetivo, ese deseo en el lugar donde está el Otro, deseo de alguna alteridad ; para satisfacer en el lugar donde está el deseo de aquel que viene a encontrarnos, debemos ponernos en el lugar de ése subjetivo para representar, no el objeto como se cree (irrisorio, confiésenlo), no el objeto que apunta al deseo , pero lo significa , lo que es a la vez menos y más; pensar que debemos mantener ese lugar vacío donde es llamado el significante, que no puede estar sino para anular a todos los otros, ése (...) (ver nota)(230) cuya condición central trato de mostrarles. Todas nuestras dificultades se reducen a saber llenar ese lugar mientras que el sujeto debe señalar el significante faltante. Y que, pues, por una antinomia, una paradoja que es la de nuestra función, es en el mismo lugar donde somos supuestos, que somos llamados a no ser nada más que la presencia Real en tanto que ella es inconsciente. En último término, en el horizonte que es nuestra función, estamos allí en tanto ello que se calla en tanto que falta en ser (manque à être). Somos en último término nuestro propio sujeto, en el punto donde él está suprimido, barrado, y es por eso que podemos llenar el lugar en el que el paciente se subordina a todos los significantes de su propia demanda: $(D

Esto no se produce solamente a nivel de la representación de los tesoros significantes en el inconsciente, del vocabulario del Wunsch descifrado en el análisis, sino en último término a nivel del Fantasma, único equivalente del descubrimiento personal por donde es posible que el Sujeto designe el lugar de la respuesta: $(A(231)

El fin del desciframiento de la transferencia apuntando a ese $(A, el fantasma en tanto que el sujeto se aprehende en él como objeto privilegiado, degradación imaginaria de ese Otro en tanto que desfallecimiento. Se trata de saber si en el nivel de la transferencia entramos para el sujeto en el fantasma en el nivel, el que supone que seamos verdaderamente ese $, el que ve a a, el objeto del fantasma, que seamos capaces de cualquier experiencia que sea, aún la más extraña a nosotros mismos, que seamos el vidente del objeto del deseo del otro, a cualquier distancia de sí mismo que ese otro esté.

PSIKOLIBRO

Es porque es así, que ustedes me ven interrogar no solamente a la experiencia, sino a la tradición, dar vueltas alrededor de esta cuestión de lo que es el deseo del hombre, y alternar, desde la definición científica que ha sido intentada hacia algo totalmente opuesto, mientras que esto sea aprehensible en los monumentos de la memoria humana en su experiencia trágica, ya sea que se trate de Hamlet, o de lo que la tragedia antigua quiera decir. Me ha parecido, por un encuentro que hice por azar con una de las formulaciones ni más ni menos buenas del fantasma, en el último Boletín de Psicología una articulación que me hizo sobresaltar por su mediocridad, —que me hacía falta volver a pasar por uno de esos desvíos, y buscar en nuestra experiencia contemporánea algo donde pudiera engancharse lo que trato de mostrarles, que debe estar siempre allí y no un milagro pequeño burgués vienés.

Por supuesto, está en nuestra época la dramaturgia que debe permitir poner en su nivel el drama de aquél con quien tenemos que vérnoslas en lo concerniente al deseo; no el fantasma de estudiante identificado con el hecho, ciertamente mentiroso, de un mercader de feria que había sido liberado del temor de las enfermedades venéreas a partir del momento en que supo que no tenía más que doce meses de vida, y liberado de su fantasma. Tal es este nivel incriticado y sospechoso adonde es llevado el nivel del deseo humano.



Le nom de Sygne

3 de Mayo de 1961

CLAUDEL

Esto me lleva a hacer una recorrida por la tragedia contemporánea, en tanto que ella nos toca, la tragedia de El Rehen, El Pan Duro, El Padre Humillado. He sido llevado allí por una divertida casualidad: leyendo la correspondencia Gide-Claudel, de la cual Claudel no sale engrandecido; sucede en esta correspondencia, durante la cual Gide es director de la NRF y en la cual se trata de la edición de El Rehen, que — resten atención pues es ésta la causa por la cual les hablaré de esta trilogía para imprimir El Rehen, se deberá fundir un carácter que no existe: la û , para el nombre de Sygne de Coufontaine. Ante este signo del significante faltante, me dije que, releyendo El Rehén —esto me llevó a releer el teatro de Claudel seguramente encontraría algo nuevo en relación al deseo.

PSIKOLIBRO

Quisiera llamar vuestra atención sobre lo siguiente: en la época en que Claudel escribió El Rehen, era consejero de embajada, y escribía a Gide que debido al aspecto reacciónario de la obra, sería más conveniente firmar: Paul See.

Leyendo El Rehen, yo diría que son exaltados los valores, los valores de la fe. Durante la época de Napoleón I, una dama que comienza a convertirse en solterona después de dedicarse a una obra heroica, después de diez años, en la cima del poder napoleónico, en el momento de opresión sobre el Papa. Pasa el tiempo y Sygne, que permanece en Francia después que su primo ha emigrado, se dedica a reunir el dominio de Coufontaine. En el texto, esto no sólo se debe a una tenacidad avara, sino que es de la misma dimensión que ese pacto con la tierra, el que tanto para el personaje como para el autor, es idéntico al valor de la nobleza misma. Esta ligazón a la tierra no solamente es de hecho, sino mística; a su alrededor se define un orden feudal de lealtad que une en un único atado, el lazo de parentesco y el lazo local, que define a señores y vasallos, lazos de nacimiento y de adhesión.

Es en el transcurso de esta empresa, fundada sobre la exaltación dramática, recreada delante nuestro, de ciertos valores ordenados según una cierta forma de palabra, que viene a interferir la peripecia ilustrada por lo siguiente: el primo ausente reaparece, acompañado por el Papa, Padre supremo, cuya presencia nos será definida como representante en la tierra del Padre Celestial; evadido, sustraído al poder del opresor, alrededor de él va a jugarse el drama, porque interviene el barón Turelure, cuya figura es dibujada como para producirnos horror; recurre al chantaje; es malo; es él quien ha hecho cortar la cabeza a todos los Coufontaine; aún debe hacer pasar a la dama por eso. Además, es el Hijo del brujo y de la sirvienta. Ustedes dirán, ¿acaso no hay allí una exageración, en cierto sentido, para tocar el corazón de un auditorio para quien estas viejas historias han tomado un relieve diferente, a saber, que la revolución no se debe pagar con la misma vara que el martirio sufrido por la aristocracia?

El auditorio —no se puede decir que aquellos que han asistido a la representación de esta pieza hayan pertenecido a los partisanos del conde de Chambord sienten el choque trágico que comporta el encadenamiento de los eventos. Para comprender lo que quiere decir esta emoción, que sienten el público y el lector, a través de una historia que se presenta con este aspecto de apuesta llevada hasta la caricatura, vayamos más lejos, no se detengan en lo que evoca en nosotros la sugestión de las desgracias religiosas, ya que la escena mayor del drama es que, aquél que se convierte en el vehículo del pedido al cual va a ceder Sygue, no es el horrible —y capital personaje de Turelure, sino el confesor de Sygne, el cura Badilón.

En el momento en que Sygne no está solamente allí como aquélla que ha conducido su obra de mantenimiento, sino que se entera por su primo que éste acaba de experimentar en su persona la más amarga traición, a saber, que la mujer que él amaba le había dado la ocasión de ser burlado por el Delfín, se trata de mostrar a Sygne de Coufontaine y a su primo en su decepción y aislamiento trágicos. Alguna rubeola o coqueluche ha barrido con la mujer y los hijos del primo, y llega privado por el destino de todo, menos de su constancia por la causa real. Sygne y su primo se han comprometido mutuamente, más allá de todo lo que es posible e imposible; están consagrados el uno al otro. El cura viene a requerir de Sygne quien, al haber rechazado lo que el villano Turelure le ha propuesto —matrimonio resulta ser la clave de este momento histórico, en que el Padre de los Fieles será librado a sus enemigos. El cura no le impone ningún deber, no es a su fuerza a la que apela, sino a su debilidad; le muestra el abismo de esta aceptación, por la cual ella se convertirá en el agente de una liberación sublime, pero en la cual todo está hecho para mostrar que, al hacerlo, ella debe renunciar, en sí misma, a algo que va más allá de todo placer posible, incluso de todo deber —a su ser mismo— al pacto que la liga desde siempre a su fidelidad con su familia, ya que debe casarse con el exterminador, renunciar al compromiso sagrado que acaba de tomar con respecto a aquél a quien ama, a algo que no nos lleva a los límites de la vida (ella la sacrificaría de buena gana) sino a lo que para ella vale más que su vida, aquello en lo que reconoce su ser mismo. Henos aquí llevados por esta tragedia contemporánea, hasta los límites de la "segunda muerte", sólo que aquí se le pide a la heroína franquearlos. Porque lo que significa el destino trágico en una topología sadiana a saber, en este lugar bautizado aquí como el Entre-dos-Muertes, es que este lugar se franquea no al pasar más allá del Bien y del Mal, lo que obscurece aquélla de que se trata, sino más allá de lo Bello, en tanto el segundo límite de este dominio, el de la segunda muerte, se designa y se oculta también, por lo que he denominado el fenómeno de la Belleza; en Antígona, habiendo ésta franqueado el límite de su condenación,no solamente aceptada, sino provocada por Creon, el coro estalla:

"¡Eros, invencible en el combate!"

Les recuerdo estos términos para mostrarles, después de veinte siglos de era cristiana, que Sygne nos lleva más allá de los límites, por lo cual la heroína es idéntica a su destino, adhiere a esta ley divina que la lleva a la prueba. Es por un acto de libertad que la heroína debe ir contra lo que contiene en su ser en sus raíces más ínfimas. La vida la ha dejado muy atrás, ya que dado como ella es, y su relación de fe con las cosas humanas, aceptar a Turelure no sería solamente ceder a una imposición; el matrimonio más aborrecido es además indisoluble, comporta la adhesión al deber del matrimonio en tanto que deber de amor. La vida ha quedado muy atrás, el punto de resolución consiste en lo siguiente: Sygne ha cedido; es el día del nacimiento (o bautismo) del pequeño Turelure que sucederá la peripecia, cima del drama: que en el París ocupado el barón Turelure viene a ocupar el centro de este teatro de títeres de mariscales , debe devolver las llaves de la ciudad al rey Luis XVIII. El embajador para esta acción, será el primo de Sygne en persona. Todo lo que puede haber de odioso en el encuentro es agregado. Entre las condiciones que Turelure impone a su traición, está que el nombre de Coufontaine pasará a esta descendencia de una mala unión. Llegadas las cosas hasta este punto, terminan en un atentado. Una vez aceptadas las condiciones, el primo, descreído, quiere encargarse de Turelure quien, astuto, ha previsto el golpe. Las dos pistolas son disparadas, y no es el malo el que muere. Sygne se coloca delante de la bala dirigida a su marido (Turelure): suicidio, ya que todo en su actitud demuestra que lo ha soportado todo sin encontrar otra cosa más que la absoluta soledad, el abandono de los poderes divinos, el sacrificio llevado a su límite. En la última escena, ella ya nos es presentada como agitada por un tic en el rostro, que marca el designio del Poeta de mostrar que esta frase, respetada por el mismo Sade: que la belleza es insensible a los ultrajes, aquí es superada, y que esta mueca de la vida que sufre es más atentatoria contra el estatuto de la belleza que la lengua salida de Antígona(232)

PSIKOLIBRO

Al final de todo, el poeta nos deja sobre dos finales: uno consiste en la entrada del Rey, entrada bufona, en que Turelure recibe la recompensa por sus servicios, y donde el orden restaurado toma los aspectos de esa fe caricaturesca, en una imagen irrisoria de Epinal, que no deja ninguna duda sobre el juicio que le merece a Claudel cualquier retorno al Antiguo Régimen, El otro, el segundo final, ligado en una íntima equivalencia a aquéllo con lo cual el poeta es capaz de dejarnos, esta ima gen, es la muerte de Sygne. El cura reaparece para exhortar a Sygne y no obtiene más que un no, un rehusamiento de la paz, del abandono, de la ofrenda de sí a Dios que va a recibir su alma. Todas las exhortaciones del santo, él mismo destrozado por las consecuencias de lo que ha labrado, fracasan. Ella no puede encontrar nada que la reconcilie con una fatalidad de la que no se puede encontrar equivalente, a no ser en la tragedia antigua: la función del Dios malo que se relacióna al hambre por la anan ké, de la cual es el ordenador. Este ate del otro tiene un sentido en el que se inscribe el destino de Antígona. Aquí estamos más allá de todo sentido. El sacrificio de Sygne de Coufontaine no conduce más que a la irrisión absoluta de sus fines.

El viejo, sustraído de las garras del usurpador, nos será representado, Padre Supremo, como un padre impotente que, a la vista de los ideales que ascienden, no tiene nada; la legitimidad restaurada no es más que caricatura y prolongación del orden subvertido

Lo que Claudel agrega en el segundo final, es este hallazgo de hacer exhortar a Sygne con las palabras mismas de su divisa: "Coufontaine, adsum ", por parte de Turelure.

¿Qué significa que el poeta nos lleve a este extremo de la falta(233), de la irrisión del significante mismo? Claudel tiene algo en común con los surrealistas. El imaginaba que sabía lo que escribía. Sea lo que sea, por que una cosa ha podido llegar a la luz de la imaginación humana, no es esto lo que nos atrae, lo que nos proyecta de El Rehen hacia la secuencia ulterior de la trilogía. Hay alguna otra cosa en esta imagen. Lo que hay allí nos es presentado, según Aristóteles, "a través del franqueamiento de todo terror y toda piedad". Es una imagen de un deseo, al lado del cual sólo la referencia sadiana aún tiene valor. Esta sustitución del signo de la cruz cristiana por la imagen de la mujer, no solamente está designada en el texto, aún más, ¿no les sorprende la coincidencia de este tema en tanto que propiamente erótico, con lo que es aquí claramente anterior a cualquier otro punto de referencia, a saber, el del traspaso, el del agujero hecho más allá de todo valor de la fe? Esta pieza, en apariencia creyente, de la que Bernanos se alejaba como de una blasfemia, ¿no es acaso la designación de un sentido nuevo dado a lo trágico humano?



L'abjection de Turelure

10 de Mayo de 1961

PSIKOLIBRO

Habíamos dejado las cosas en el final de El Rehén y del surgimiento de una imagen de Sygne que dice no. Para Hegel (fenomenólogo) la tragedia cristiana es imposible, la Versohnung(234) que implica la redención, disuelve el impasse fundamental de la tragedia griega o instaura una divina comedia, en la que se considera que en todos los hijos se reconcilia todo Bien, aunque sea más allá de nuestro conocimiento. Sin duda, la experiencia va en contra de esta captación noética en la que fracasa Hegel, ya que Kierkegaard lo contradice y Hamlet nos muestra una dimensión distinta que no permite decir que la era cristiana clausure la era trágica; Hamlet, ¿es una tragedia cristiana? Es aquí donde nos encontraría la interrogación de Hegel, ya que allí no aparece traza de reconciliación, a pesar del dogma de la fe cristiana, nada lleva a ninguna redención. El sacrificio del hijo, en Hamlet, sigue siendo tragedia pura. Sin embargo, no podemos eliminar lo que no está menos presente, a saber, que el padre, el más allá de la muerte, es un padre condenado: extraña contradicción, escépticamente Hamlet se pregunta: "to be or not to be", como discípulo de Montaigne, es más allá de la muerte que se es liberado de esta servidumbre que es la vida.

A nivel de (...) ver nota(235), el padre, ya asesinado sin que el héroe siquiera lo sepa; y no sabía que fue por él que el padre fue matado — y sin embargo es por él que lo fue.

A nivel de Hamlet, ¿qué significa este padre condenado? ¿No está ligada esta condenación a la emergencia de que el padre comienza a saber? No lo sabe todo, pero sabe más de lo que se piensa: sabe quién lo ha matado y cómo ha muerto. Ese vergel en el que la muerte lo ha sorprendido en la flor de sus pecados. Es por la oreja que le fue vertido el veneno; ¿qué es lo que entra por la oreja, sino una palabra, y qué es lo que entra allí, sino el misterio de voluptuosidad? A propósito de la madre, ¿no entra allí alguna hybris por el ideal del padre, ideal del caballero cortés que tapizaba con flores la marcha de la reina,, que alejaba de su rostro el viento más tenue? La fuente hirviente de indignación en el corazón de Hamlet no es discutida en ninguna parte como autoridad. El padre está allí como tipo de ideal del hombre. Esto es un interrogante para nosotros, ya que en cada etapa no podemos esperar la verdad sino gracias a una revelación ulterior. El interrogante sobre el padre, repetido época tras época, esta función del padre nunca fue cuestionada en su corazón antes de nosotros, los psicoanalistas.

La figura del Padre Antiguo, como la hemos llamado en nuestra imaginería, es una figura de Rey. La figura del Padre Divino plantea, a través de la Biblia, la cuestión de toda una investigación: ¿a partir de cuándo el Dios de los Judíos se convierte en un padre? Es necesario que en algún momento, el problema de Freud "¿Qué es un padre?" se haya estrechado singularmente para haber tomado para nosotros la forma de nudo, no solamente mortal sino mortífero, bajo la cual está fijado para nosotros en la forma del complejo de Edipo. Dios creador, Dios providencia, no es esto de lo que se trata para nosotros en la cuestión del Padre, aunque estos acordes le constituyan su fondo. ¿El fondo debe ser aclarado àpres—coup? ¿No es oportuno y necesario, cualesquiera sean nuestras preferencias y lo que pueda representar para cada uno esta obra de Claudel, preguntarnos cuál puede ser la temática del Padre en una tragedia de la época, en la que, debido a Freud, la cuestión del padre ha cambiado tanto, que la última parte de la trilogía se denomina EL PADRE HUMILLADO? ¿qué quiere decir Claudel? La cuestión podría plantearse así: este padre humillado, ¿dónde está? ¿quién es? El Papa, en tanto que, por más padre que sea, que haya dos, el primero, fugitivo, desaparecido, hasta el punto que la ambigüedad que se sostiene sobre los términos del título, uno se podría preguntar: ¿no es él el Rehén y el Padre del tercer drama, quien se confiesa en una escena emotiva, quien se hace más pequeño que el más pequeño, al confesarse a un monje, que no es más que un cuidador de ocas, pero que lleva en sí el ministerio de la más profunda sabiduría? Claudel más bien se dedica a aquélla que es explotado en un dandismo inglés en el que el catolicismo es, desde hace doscientos años, el colmo de la distinción.

También hay otros padres en estos tres dramas. El padre que más se ve, en una dimensión que limita con la obscenidad, el padre a propósito del cual no podemos dejar de notar un cierto eco de la forma en que, en el horizonte, nos lo hace aparecer el mito freudiano, este padre es aquí Toussaint Turelure(236) ¿Es ésta la humillación del padre, acaso esta figura no está simplemente desvalorizada hasta la irrisión, que limita con lo abyecto, es esto lo que podemos esperar de un autor católico que reencarne los valores tradicionales? ¿No es extraño que no se haya hecho un escándalo por la pieza El Pan Duro, que cautiva nuestro interés en este episodio balzaciano, que apenas ahorra el franqueamiento de todos los límites? E! Pan Duro comienza con el diálogo de dos mujeres: seguramente han pasado más de veinte años desde la muerte de Sygne, desde el día del bautismo del hijo que ella ha dado a Turelure. El hombre, que no era demasiado joven, se ha convertido en un siniestro anciano.

Dos mujeres,una de ellas es su amante, y la otra la de su hijo. Esta última vuelve de Argelia, donde ha dejado a Louis de Coufontaine (Louis en honor al soberano restaurado —Ludovicus, Clodovic, Clovis, Clouis). Louis está en Argelia y la persona que vuelve aquí a la casa de Toussaint acaba de reclamarle un dinero: 10.000 F, es el importe de los sacrificios de los emigrantes polacos que ha sido prestado por Lumir. El hijo es insolvente. Se trata de obtener del padre 20.000 F.

Lumir se encuentra con Sichel, amante titular del viejo Toussaint. No es que no tenga algunas espinas, pero Sichel tiene su talla. y trata de tener la piel del viejo. Pero si no se tratase de tener otra cosa delante de su piel, la cuestión se resolvería fácilmente.

Estas dos mujeres imaginarizan para nosotros dos formas de seducción. Ante la avaricia, que sólo es igualada por su desorden, el cual es superado por su improbidad, Lumir está dispuesta —a causa de lo que ella considera un bien sagrado, que ella ha abandonado y que debe a aquellos a quienes se siente fiel, que son los de esta causa pasional de la Polonia dividida—, ella está decidida a llegar lo más lejos posible, e incluso a valerse del deseo del viejo Turelure; alcanza con que una mujer sea la mujer de su hijo, para no por eso ser un objeto prohibido, ni mucho menos. Reencontramos allí un rasgo(237) que sólo es introducido recientemente en la temática de la función del padre. Sichel no desconoce los componentes de la situación. Esta es la novedad. Sichel no es la madre, observen bien; la madre está fuera de juego. Esto hace aparecer el elemento susceptible de interesarnos en esta dramaturgia, en tanto tiene algo en común que la liga, en esta misma época, a Freud; de un pensamiento reflexivo a un pensamiento creativo. No es la madre, sino el objeto de un deseo, deseo ambigüo, cercano al deseo de destruirla, ya que igualmente ha hecho de ella su esclava, y si su apego se desprendía de su talento de pianista, ese piano jamás pudo volver a abrirlo.

PSIKOLIBRO

Sichel tiene su idea. Hace venir a Louis. Esta llegada le provoca un temor abyecto al viejo padre. Louis viene, atraído por una carta de Sichel. El centro de la pieza culminaría en una singular partida cuadrangular, si no se agregara el viejo usurero, padre de Sichel, que no es más que un doble de Toussaint, quien vuelve a quitar a su hijo los bienes de Coufontaine, cuya herencia no ha cesado de reclamarle. El conflicto en el plano del dinero y de los bienes, dobla la rivalidad afectiva. Touasaint Turelure ve en su hijo este otro sí-mismo, esta figura renacida de sí mismo, en la que no puede ver más que un rival. Cuando su hijo intenta decirle:

"¿Acaso no reconoces al viejo Turelure?"
"Ya hay uno, con eso basta!" le responde Turelure.

Esto culmina en un diálogo, en el que Lumir ha debido incitar a aquél por todos los medios, por la injuria dirigida a su amor propio, a su virilidad; devela al hijo las proposiciones de las que es objeto por parte del padre, quien no solamente va a robarle su tierra, sino también a su mujer; Lumir arma la mano de Louis. Asistimos a este asesinato, tan bien preparado por la estimulación de la mujer misma. Crimen alrededor del cual se produce el advenimiento del propio Louis de Coufontaine a la función de padre. En este asesinato, que se desarrolla en escena —otra escena de asesinato del padre— las dos mujeres han colaborado. Es Sichel quien ha hecho surgir en Lumir esta dimensión: a saber, que el viejo que está allí, animado por un deseo que, para el personaje de este padre ridiculizado, juega el tema del padre jugado, fundamental en la comedia clásica; jugado en un sentido que va más allá del engaño y la irrision; jugado a los dados, porque en la partida es un elemento pasivo. Con respecto a las réplicas que dan fin al diálogo de las dos mujeres, después de haberse abierto hasta el fondo de sus mentes, ellas dicen: "cada una de nosotras juega su juego contra la muerte". "Es un verdadero Francés", ha dicho Sichel a Lumir, "no puede negarle nada a una mujer, salvo el dinero". Esta imagen de la partida cuadrangular, que es la del whist —por la cual he designado la posición analítica— ¿no es sorprendente verla reaparecer? el padre ya está "muerto" : es así de sencillo(238)...

Después de la escena del diálogo, cuya codimensionalidad trágica y bufona merecería que nos detuviéramos en ella, el hijo conjura al padre a darle esos 20.000F de los cuales sabe, a través de Sichel, que los tiene allí en su bolsillo. Este dinero debe permitirle, no solamente cumplir con sus compromisos, sino también dejar de ser sólo un siervo en esta tierra en la que ha puesto toda su pasión. Es la tierra que el ha elegido, es el retorno al que se siente reenviado por todo recurso a la naturaleza; es esto de lo que se trata— la fuente del colonialismo esta dada aquí: todos los hijos perdidos de la cultura cristiana...

Louis, en el transcurso de esta prueba de fuerza, saca las pistolas con que Lumir lo ha armado. Son dos, es la astucia refinada del dramaturgo la que lo arma con dos pistolas, que no van a disparar aunque estén cargadas. Esto no impide que el padre muera: ¡de miedo! Era de esperar. Piensen en el título... Lumir había dado una de las pistolas al héroe diciéndole: "ésta está cargada con balas de fogueo, puede ser que alcance para que el otro se asuste; si no alcanza, utilizarás la otra".

Como dirá más tarde Louis, a él no le gustan las dilaciones ni los juegos. Saca ambas pistolas al mismo tiempo. Ninguna dispara —el ruido alcanza. Los ojos salen de sus órbitas, la mandíbula desciende, la mueca de la muerte no es elegante. Todos los refinamientos son llevados a la dimensión imaginaria. A nivel de la eficacia, lo imaginario puede alcanzar. Para que las cosas sean más bellas, Lumir hace su entrada nuevamente. Sin duda, Louis no está tranquilo —al fin y al cabo es parricida, lo ha querido y además lo ha hecho. Los intentos de sacar conclusiones son rudos en este momento, y no carecen de sabor. El Pan Duro al igual que El Rehen, nos despistan porque lo sombrío juega al mismo tiempo que lo cómico. La única cuestión es: ¿dónde se intenta llevarnos? ¿Qué es lo que nos apasiona de esto? La masacre bufona del padre no es de naturaleza tal que suscite en nosotros sentimientos fácilmente localizables. La escena finaliza así: Louis, una vez hecha la cruz sobre este acto, y mientras la chica escamotea la billetera, verifica la pequeña pistola y ve que también está cargada —Lumir no da otra respuesta más que una amable risa— ¿que quiere decir el poeta? Lo sabremos en el tercer acto, cuando se confiesa la verdadera naturaleza de Lumir, a la que sólo hablamos visto con rasgos semi-hipócritas y semi-fanáticos. Ella esta destinada al sacrificio final: la horca. Su pasión por su amante no hace que no le desee el cadalso. Esta temática del amante sacrificado, de la Môle (II) decapitado cuya cabeza recoge la mujer, esclarece la naturaleza extrema del deseo de Lumir. Es en la vía de este deseo, de este amor que no apunta a nada más que a consumarse en un instante extremo, es hacia esto que Lumir llama a Louis.

A través del asesinato de su padre, Louis va a entrar en una dimensión distinta a la que ha conocido va a convertirse en otro Turelure siniestro —se convierte en embajador. Esto ilumina en Claudel no sé qué ambivalencia. Rehusa seguir a Lumir y se casará con Sichel. Sufre una transformación que no sólo le hace calzar las botas del muerto, sino también su lecho. El padre había arreglado las cosas de manera tal que sus bienes parecieran estar inscriptos en el libro de su asociado. En la medida en que Sichel le entrega este documento, obtiene el carácter abnegante como para que él se case con ella, hija del compañero de usura de su padre. ¿Dónde estaba el pensamiento de Claudel cuando forjó esta extraña comedia? En el corazón de la tragedia de Claudel había una irrisión radical, antipática, en tanto que la posición judía está allí implicada Sichel articula cuál es su posición en la vida. La grandeza del Antiguo Testamento, respetada por Claudel no ha cesado de habitar los menores personajes que puedan adherirse a él; todo judío se adhiere a eso, aún si rechaza estas antiguas leyes, aún si va a la partición (partage) entre todos, de la única cosa real, el goce. Así habla Sichel cuando revela a Louis el amor que siempre ha sentido por él.

Acaso al verla cerrarse después de esta extraña peripecia, ¿no se encuentra uno delante de una figura que se nos propone bajo una forma inédita por una opacidad que suscita nuestro interés, en el plano del más total enigma? Si la propongo a ustedes, si no es posible dejar de constatar una construcción similar en la actualización de nuestra concepción del complejo de Edipo, comprendan aquí por qué la traigo, y lo que justifica que la sostenga de una manera tan detallada.

Si al principio del pensamiento analítico el padre ha aparecido bajo esta forma cuyos aspectos escandalosos hace resurgir la comedia, si alguno ha debido articular, como en el origen de la Ley, un drama y una figura, los cuales alcanza que sean llevados sobre una escena contemporánea para medir su descomposición caricaturesca, hasta abyecta; el

PSIKOLIBRO

problema es por qué esto ha sido necesario por lo único que nos justifica en nuestra investigación, su consubstancialidad con la valorización, con la puesta en acción de la dimensión del deseo. Esto que tendemos a alejar cada vez más de nuestro horizonte, incluso a negar en nuestra experiencia analítica, el lugar del Padre, porque se borra cuando perdemos el sentido y la dirección del deseo, o cuando retrotraemos este deseo a la necesidad. Es por esto que vamos cada vez más en nuestros pacientes, que la madre resiste; madre castradora. ¿gracias a qué lo es? Desde nuestro punto de vista, desde nuestra perspectiva reducida, es que la madre es tanto más castradora en cuanto no está ocupada en castrar al padre.

Remítanse a vuestra experiencia clínica: una madre completamente ocupada en castrar al padre, existe, pero o bien nosotros no lo vemos, o bien no hay nada que castrar; el mantenimiento de la dimensión del dominio del padre, de esta función del padre, ¿en torno a qué gira por el momento? En torno a la dimensión de la Transferencia .

Freud, entonces, tomaba en el análisis la posición del Padre, lo cual nos deja estupefactos, nosotros, nosotros no sabemos dónde meternos. ¿Cuál debe ser nuestra posición? Nosotros decimos: "usted me toma por una mala madre", que no es la posición a adoptar.

Trato de introducirlos al corazón del problema de la castración, porque la castración y su problema es idéntica a la constitución del sujeto del deseo como tal; no solamente del sujeto de la necesidad, del sujeto frustrado, porque la castración es idéntica a ese fenómeno que hace que el objeto de su falta —al deseo, porque el deseo es falta— sea, según nuestra experiencia, idéntico al instrumento mismo del deseo: el falo.

El objeto de su falta, cualquiera que sea, aún en un plano que no sea el genital, para ser carácterizado como objeto del deseo y no de tal necesidad frustrada, de venir al mismo lugar simbólico que aquél al que viene el instrumento mismo del deseo: el falo en tanto que es lleva —función de significante.

Esto es articulado por Claudel. Su formulación es convincente. Del mismo modo que Freud enuncia por adelantado las leyes de la metonimia y de la metáfora, Claudel articula por adelantado lo que concierne al deseo.

¿Por qué el falo es llevado a la función de significante? Para llenar este lugar simbólico del punto muerto ocupada por el padre, en tanto que ya muerto; en tanto que, por el sólo hecho de ser aquél que articula la Ley, su voz no puede más que desfallecer, ya que, allí donde hace falta ((défaut)) como presencia, al mismo tiempo, como presencia, está demasiado allí. Es el punto en el que todo vuelve a pasar por cero, entre el sí y el no, el amor y el odio, la complicidad y la alienación. La Ley, para instaurarse como Ley, exige la muerte antecedente de lo que la soporta (como legislador).

Que en este nivel se introduce el fenómeno del deseo, es lo que indico en los gratos, esta hiancia;y el deseo consumado (achevé) no es sólo este punto, sino un con junto en el sujeto. De este conjunto no solamente marco el lugar en el grato, sino también los tres tiempos de esta explosión, al final de lo cual se realiza la configuración del deseo; tres generaciones alcanzan: la primera, la marca del significante: es lo que ilustra hasta el extremo, en la composición claudeliana, la imagen de Sygne llevada hasta la destrucción de su ser, por haber sido arrancada a todas sus ataduras de palabra y de fe.

En el segundo tiempo, lo que resulta de esto porque incluso en el plano poético, las cosas no se detienen en la poesía; tampoco los personajes creados por la imaginación de Claudel. Esto finaliza con la aparición de un niño. Aquellos que están marcados por la palabra engendran, en el intervalo, algo donde se desliza el infans-Louis de Coufontaine, el objeto no deseado.

¿Cómo se compone a nuestros ojos, en esta creación poética, lo que va a resultar de esto en el tercer período, el único verdadero, que también está presente al nivel de todos los otros, que no son más que descomposiciones artificiales de éste, simples antecedentes?

El deseo se compone entre la marca del significante y la pasión del objeto parcial. Es lo que articularé la próxima vez.

PSIKOLIBRO



Clase 22

Le désir de Pensée

17 de Mayo de 1961

Coufontaine, te pertenezco! Tómame y ház de mí lo que quieras.

Sea yo una esposa, sea que ya más allá de la vida, allí donde el cuerpo no sirve más, nuestras almas se sueldan la una a la otra sin ninguna aleación".

Les quería indicar el retorno todo a lo largo del texto en la trilogía de un término que es aquél don de se articula el amor. Es a estas palabras de Sygne,en el Rehen, que inmediatamente Coufontaine va a responder:

"Sygne, la última encontrada, no me engañes como el resto. ¿Por lo tanto habrá al final para mi, algo sólido fuera de mi propia voluntad?"

Y en efecto, todo está allí. Este hombre que todo ha traicionado, que todo ha abandonado, que lleva, dice, "esta vida de bestia perseguida, sin un escondite que sea seguro", recuerda lo que los monjes hindúes dicen, "que toda esta mala vida, es una vana apariencia, y que sólo permanece con nosotros porque nos movemos con ella, y sólo sería suficiente sentarnos y permanecer, para que pase de nosotros".

"Pero son viles tentaciones; yo por lo menos, en esta caída de todo, sigo siendo el mismo, el honor y el deber, el mismo.

Pero tu, Sygne, piensa en lo que dices. No vayas a flaquear como el resto, en esta hora en que me acerco a mi fin.

No me engañes..."

Este es el inicio que da su peso a la tragedia. Sygne se encuentra traicionando a aquél mismo a quien se ligó con toda su alma. Volveremos a encontrar este tema del intercambio de almas, y del intercambio de almas con centrado en un instante, más adelante, en El Pan Duro, en el dialogo entre Louis y Lumir (Loum-yir, como Claudel nos indica expresamente que hay que pronunciar el nombre de la Polaca), cuando concluido el parricidio, el dialogo se entabla entre ella y el, donde ella le dice que no lo seguirá, que no retornará con él a Argelia, pero que lo invita a ir con ella a consumar la aventura mortal que la espera Louis, que en ese momento acaba de experimentar la meta morfosis que en él se consuma en el parricidio, rehusa.

Hay, sin embargo aún un momento de oscilación, en el curso del cual se dirige a Lumir apasionadamente, diciéndole que la ama como es, que solamente hay una mujer para él. A lo que la propia Lumir, cautivada por este llamado de la muerte que da la significación de su deseo, le contesta:

"Es verdad que no hay más que una sola mujer para ti? Ah, sé que es verdad'

"Ah, dí lo que quieras! Hay sin embargo algo en tí que me comprende y que es mi hermano!

"Una ruptura, una lasitud, un vacío que no puede ser colmado.

"No eres más el mismo que cualquier otro. Eres el único. "Para siempre no puedes más cesar de haber hecho lo que has hecho, (suavemente) parricida. "Estamos los dos solos en este horrible desierto.

"Dos almas humanas en la nada que son capaces de darse la una a la otra.

"Y en un sólo segundo, igual a la detonación, de todo el tiempo que se aniquila, de reemplazar todas las cosas el uno para el otro'

"¿No es cierto que es bueno estar sin ninguna perspectiva? Ah, si la vida fuera larga,

"Valdría la pena ser feliz. Pero es corta y hay forma de tornarla más corta aún.

"Tan corta, que la eternidad se sostenga allí! Louis —no tengo más que hacer la eternidad!

Lumir —tan corta que la eternidad se sostenga allí!

"Tan corta que se sostenga allí este mundo, al cual no queremos, y esta felicidad con la cual la gente hace tantos negocios'

"Tan pequeña, tan apretada, tan estricta, tan acortada, que nada, salvo nosotros dos se sostenga allí'"

PSIKOLIBRO

Y más adelante retoma:

"Y yo, seré la Patria entre tus brazos, la Dulzura abandonada antaño, la tierra de Ur, la antigua Consolación.

"Sólo estás tu conmigo en el mundo, en fin, sólo existe ese momento en que nos habremos percibido cara a cara'

"Finalmente accesibles hasta este misterio que encerramos. "Hay manera de sacarse el alma del cuerpo como una espada, leal, plena de honor, hay forma de romper la mampara.

"Hay manera de hacer un juramento y darse por entero a ese otro que sólo existe. "A pesar de la horrible noche y la lluvia, a pesar de esto que está alrededor de nosotros, la nada, "Como los bravos! "De darse uno mismo, y creer en el otro por entero! "Darse y creer, en un sólo relampagueo! "Cada uno de nosotros al otro y solamente a eso"'

Tal es el deseo expresado por aquella que, después del parricidio, es por Louis apartada de él, para desposar, como lo dice, a "la amante de su padre". Allí está en el giro de la transformación de Louis, y es lo que va a permitir interrogarnos hay sobre el sentido de lo que va a nacer de él, de esta Pensée de Coufontaine, figura femenina que al amanecer del tercer término de la trilogía responde a la figura de Sygne, y alrededor de la cual vamos a interrogarnos sobre lo que allí Claudel quiso decir.

Pues, en fin, si es fácil y habitual desembarazarse de toda palabra que se articula fuera de las vías de la rutina, diciendo, es de fulano —y saben que no omiten decirlo a propósito de alguien que por el momento os habla— me parece que nadie piensa ni siquiera en extrañar sea propósito del poeta, que allí uno se contenta con aceptar su singularidad. Y frente a las extrañezas de un teatro como el de Claudel, nadie sueña más con interrogarse, frente a las inverosimilitudes, a los rasgos de escándalo, adónde n os arrastra, sobre lo que al final de cuentas podía bien ser su vida y su designio.

Pensée(239) de Coufontaine, en la tercera obra El Podre Humillado ¿qué es lo que quiere decir? Vamos a interrogarnos sobre la significación de Pensée de Coufontaine como sobre un personaje vivo. Se trata del deseo de Pensée de Coufontaine. Deseo de pensamiento. Y el deseo de Pensée vamos a encontrarlo evidentemente en el pensamiento mismo del deseo.

Evidentemente, no vayan a creer que sea allí, al nivel donde se coloca la tragedia claudeliana, una interpretación alegórica. Estos personajes son símbolos en la medida que juegan al nivel mismo, en el corazón de la incidencia sobre una persona. Y esta ambigüedad de los nombres que les son conferidos, dados por el poeta, está allí para indicarnos la legitimidad de interpretarlos como momentos de esta incidencia de lo simbólico sobre la carne misma.

Sería muy fácil divertirnos en leer en la ortografía dada por Claudel ese nombre singular de Sygne(240) que comienza con una S, que está allí verdaderamente como una invitación a reconocer efectivamente un signo, además justamente con este cambio imperceptible en la palabra, esta substitución de la i por la y , que quiere decir esta sobreimposición de la marca, y reconocer en ella por no se qué convergencia, una (...) matrie(241) cabalística, algo que viene a encontrar nuestro $, por el cual les mostraba que esta imposición del significante sobre el hombre, es a la vez, lo que lo marca y lo que lo desfigura.

En el otro extremo, Pensée. Aquí la palabra es mantenida intacta. Y para ver lo que quiere decir este pensamiento (pensée) del deseo, debemos recomenzar sobre lo que significa, en el Rehen, la pasión experimentada por Sygne.

Es en lo que esta primera. obra de la trilogía nos dejó palpitantes, esta figura de la sacrificada que hace un signo no es efectivamente la marca del significante llevada a su grado supremo, un rehusamiento (refus) llevado a una posición radical, que debemos sondear.

Sondeando esta posición, volvemos a encontrar un término que es aquél que nos pertenece por nuestra experiencia, en el más alto grado si sabemos interrogarla, pues si recuerdan lo que les enseñé en su momento aquí y en otro lugar, en el seminario, y en la Sociedad, y en varias ocasiones; si les he rogado revisar el uso que se hace hay en nuestra experiencia, del término frustración, es para incitar a volver a lo que quiere decir,en el texto de Freud donde este término frustración jamás es utilizado, el témino original de la Versagung, en la medida que su acento puede ser colocado mucho más allá, mucho más profunda mente que toda frustración concebible.

El término Versagung, en la medida que implica la falta a la promesa, y la falta a una promesa por la cual se ha renunciado ya a todo, allí está el valor ejemplar del personaje y del drama de Sygue, es a lo que él le ha pedido renunciar, es a lo que ella ya comprometió todas sus fuerzas, a lo que ella ha unido ya toda su vida, a lo que ya estaba marcado por el signo del sacrificio. Esta dimensión en el segundo grado, en lo más profundo del rehusamiento por la operación del verbo, puede ser a la vez exigida, puede ser abierta a una realización abisal.

Es eso lo que no es planteado en el origen de la tragedia claudeliana, y también es algo frente a lo cual no podemos permanecer indiferentes.

Es algo que no podemos simplemente considerar como lo extremo, lo excesivo, la paradoja de un tipo de locura religiosa, ya que, muy por el contrario, como se los voy a mostrar, es allí justamente que estamos colocados nosotros, hombres de nuestro tiempo, en la medida en que esta locura religiosa nos falta.

Observemos bien de lo que se trata para Sygne de Coufontaine. Lo que le es impuesto no es solamente del orden de la fuerza y del apremio. Le es impuesto comprometerse, y libremente, en la ley del matrimonio, con aquel que llama el hijo de su sirvienta y del brujo Quiriace. A lo que le es impuesto, sólo puede estar ligado lo maldito para ella.

Así, la Versagung, el rehusamiento del cual no puede desligarse, se convierte bien en lo que la estructura de la palabra implica, versagen, el rehusamiento concerniente al dicho. Y

PSIKOLIBRO

si quisiera usar equívocos,para encontrar la mejor traducción, la perdición, si todo lo que es condición deviene perdición. Y es por lo cual allí no decir deviene el dicho no(242).

Ya hemos encontrado este punto extremo . Y lo que quiero mostrarles, es que aquí está traspasado. Lo hemos encontrado al final de la tragedia edípica, en el Mèphynai de Edipo en Colona, ese "podría yo no haber sido" (puissais—je n'etre pas) que quiere también decir: no haber nacido (n'etre pus né), donde, os lo recuerdo al pasar, encontramos el verdadero lugar del sujeto en tanto que es sujeto del inconsciente. Ese lugar es el Mè ese no tan particular del que no aprehendemos en el lenguaje más que los vestigios en el momento de su aparición paradójica en términos como estos: "temo que él venga" (je crains qu' il ne vienne), o "antes que él aparezca" (avant qu'il n'apparaisse), donde aparece a los gramáticos como expletivo, cuando es justamente allí que se muestra la punta del deseo. No el sujeto del enunciado que es el yo (je), el que habla actualmente, sino el sujeto donde origina la enunciación.

Mè ephynai ese "no soy" (me fus-je), o ese "no fui" (ne fus-je), para estar más cerca, ese "no ser" (n' être que equivoca tan curiosamente en francés con el verbo del nacimiento(243)), he aquí donde nos encontramos con Edipo Y qué es designado allí, sino que por imposición al hombre de un destino, de un intercambio de estructuras parentales, algo esta allí recubierto, que hace ya su entrada en el mundo, la entrada en el juego implacable de una deuda. A fin de cuentas, él es culpable simplemente por esta carga que recibe de la deuda del Ate que le precede.

Desde entonces ocurrió otra cosa. El Verbo se encarnó para nosotros. Vino al mundo, y, en contra de la palabra del Evangelio, no es verdad que no lo hayamos reconocido. Lo hemos reconocido y vivimos de las consecuencias de este reconocimiento. Es eso lo que quisiera articular para ustedes.

Es que para nosotros el Verbo no es simplemente la ley donde nos insertamos para llevar cada uno de nosotros la carga de esta deuda que hace nuestro destino, sino que abre para nosotros una posibilidad, una tentación de donde nos es posible maldecirnos, no solamente como destino particular, como vida, sino como la vía misma donde el Verbo nos compromete, y como encuentro con la verdad, como hora de la verdad. No estamos ya solamente al alcance de ser culpables por la deuda simbólica. Es por tener la deuda a nuestro cargo que puede sernos reprochada, en el sentido más próximo que esta palabra indica. En fin, es que la deuda misma en la cual teníamos nuestro lugar puede sernos arrebatada, en la cual podemos sentirnos a nosotros mismos, totalmente alienados. El Ate antiguo, sin duda nos hacía culpables de esta deuda, pero por renunciar a ella, como podemos hacerlo ahora, estamos cargados de una desgracia que es mayor aún, que ese destino no sea ya más nada.

En resumen, lo que sabemos, lo que tocamos por nuestra experiencia de todos los días, es la culpabilidad que nos queda, la que palpamos de cerca en el neurótico. Es ella la que debe ser pagada, justamente porque el Dios del Destino está muerto. Que ese Dios esté muerto está en el corazón de lo que nos es presentado por Claudel. Ese Dios muerto está aquí representado por este cura proscripto que no nos es presentado, más que bajo la forma de lo que es llamado el Rehén, que da su título a la primera obra de la trilogía, figura de lo que fue la fe antigua. Y el Rehén en manos de la politica, de aquellos que quieren utilizarlo para fines de restaurant(244).

Pero el revés de esta reducción del Dios muerto, es esto, es el alma fiel que deviene rehén. El Rehén de esta situación, donde propiamente renace, más allá del fin de la verdad cristiana, lo trágico, a saber, que todo se escapa en ella si el significante puede ser cautivo. Sólo puede ser rehén, bien entendido, aquella que cree, Sygne, y porque cree deber testimoniar de lo que cree, y justamente es tomada allí, cautivada en esta situación donde sólo es necesario imaginarla, forjarla, para que exista: es ser llamada a sacrificar, a la negación de lo que ella cree.

Es mantenida como rehén aún en la negación sufrida de lo que ella tiene de mejor. Nos es propuesto algo que va más allá de la desgracia de Job y de su resignación. A Job le es reservado todo el peso de la desgracia que no mereció, pero al heroísmo de la tragedia moderna se le pide asumir como un goce la injusticia misma que lo horroriza. Esto es lo que cubre como posibilidad ante el ser que habla, el hecho de ser el soporte del Verbo, en el momento en que le es solicitado garantizar ese Verbo. El hombre se convirtió en rehén del Verbo porque se dijo, o también por haberse dicho que Dios está muerto. En este momento se abre esta hiancia donde nada más puede ser articulado sino lo que es sólo el comienzo mismo del "no fui" (ne fus-je), que sólo podría ser un rehusamiento, un no, un ne, este tic, esta mueca, en resumen, este desdoblamiento del cuerpo, esta psicosomática que es el término en el que tenemos que encontrar la marca del significante.

El drama, tal como prosigue a través de los tres tiempos de la tragedia, es saber cómo de esta posición radical puede renacer un deseo, y cuál. Es aquí que somos llevados al otro extremo de la trilogía, a Pensée de Coufontaine, a esta figura Incontestablemente seductora, manifiestamente propuesta a nosotros como espectadores, y qué espectadores, vamos a intentar decirlo, hablando con propiedad, como el objeto del deseo. Y no hay más que leer El Padre Humillado, no hay más que escuchar, que esos lo repelen hacia qué más repelente que esta historia; qué pan más duro podría sernos ofrecido que aquél de esta puesta, de este padre que es promovido como una figura de viejo obsceno, y que sólo el asesinato figurado ante nosotros trae la posibilidad de una prosecución de algo que se transmite y que sólo es una figura, la de Louis de Coufontaine, la más degradada. degenerada de la figura del padre. No hay más que escuchar lo que a cada uno pudo serle sensible, la ingratitud que representa la aparición, en una fiesta nocturna, en Roma, al comienzo del Padre Humillado, de la figura de Pensée de Coufontaine, para entender que nos es representaba allí como un objeto de seducción. ¿Y por qué?¿Y cómo? ¿Qué es lo que ella equilibra? ¿Qué es lo que compensa? ¿Es que algo va a retornar sobre ella del sacrificio de Sygne? ¿Es en nombre del sacrificio de su abuela que va a merecer algunas consideraciones, para decirlo todo? ¿En qué momento se hace alusión a esto? Es en el diálogo de dos hombres que van a representar para ella la aproximación del amor, con el paje. Y se hace alusión a esta vieja tradición familiar como a una historia antigua que se cuenta; es en la boca del propio Papa dirigiéndose a Orlan —del cual se trata y quien es la apuesta de este amor— que va a aparecer a propósito de esto la palabra superstición. "¿Vas a ceder, hijo mío, a esta superstición?" ¿Será que la propia Pensée va a representar algo así como una figura ejemplar, un renacimiento de la fe, un instante eclipsado? Muy lejos de todo eso.

Sygne es libre pensadora, si se puede expresar así, con un término que aquí no es un

PSIKOLIBRO

término claudeliano. Pero es efectivamente de eso de lo que se trata. Sygne está animada por una pasión, aquella, dice ella, de una justicia que para ella va más allá de todas las exigencias de belleza en sí. Lo que ella quiere, es la justicia, y no cualquíera, no la justicia antigua, la de algún derecho natural a una distribución, ni a una retribución; esta justicia de la cual se trata, justicia absoluta, justicia que anima el movimiento, el ruido, el tren de la revolución, que hace el fondo de ruido del tercer drama del Padre Humillado, esta justicia es justamente bien al revés de todo lo que, de lo real, de todo lo que, de la vida, es por el Verbo sentido como ofendiendo la justicia, sentida como horror de la justicia. Es una justicia absoluta en todo su poder de sacudir violentamente el mundo del cual se trata, en el discurso de Pensée de Coufontaine.

Lo ven, es bien algo que puede parecernos lo más alejado de la predicación que podríamos esperar de Claudel, hombre de fe. Es bien lo que nos va a permitir dar su sentido a la figura hacia la cual converge todo el drama del Padre Humillado. Para entenderlo, debemos detenernos un instante en lo que Claudel hizo de Pensée de Coufontaine representada como fruto del matrimonio de Louis de Coufontaine, con aquella que finalmente le dió su padre como mujer, sólo por esto, que esta mujer ya era su mujer(245). Punto extremo, si se puede decir, paradójico, caricaturesco del complejo de Edipo.

El anciano obsceno que nos es presentado, obliga a este hijo —ése es el punto límite, el punto frontarizo del mito freudiano que nos es propuesto— obliga a sus hijos a desposar a sus mujeres, y en la medida misma en que quiere arrebatarles las suyas. Otra forma más extrema, y aquí más expresiva, de acentuar lo que aparece en el mito freudiano. Eso no da un padre de mejor calidad, da otro canalla. Y es efectivamente así que Louis de Coufontaine nos es presentado en todo el drama.

Se casa con la que lo quiere a él, como objeto de su goce. Desposa esta figura singular de la mujer, Sichel, que rechaza todos sus fardos de la ley, y especialmente de la suya, de la antigua ley, de la esposa, santa figura de la mujer, en la medida que es la de la paciencia, aquélla que aporta un día sus ganas de abrazar el mundo.

¿Que va a nacer de eso? Lo que va a nacer de eso, singularmente, es el renacimiento de eso mismo que el drama del Pan Duro nos mostró que era desechado, a saber, este mismo deseo en su absoluto, que estaba representado a través de la figura de Lumir. Esta Lumir, nombre singular. Hay que detenerse en el hecho que Claudel, en una pequeña nota, nos indica que hay que pronunciarlo Loum-yir. Hay que referirla a lo que Claudel nos dice sobre las fantasías del viejo Turelure de aportar siempre a cada nombre esta pequeña modificación irrisoria que hace que llame a Rachel Sichel, lo que quiere decir, nos dice en el texto, en alemán, la hoz, y especialmente la que figura en el cielo, la creciente de la luna. Singular eco de la figura en la que finaliza el Ruth y Booz de Hugo.

Claudel lo hace sin cesar, ese mismo juego de alteración de los nombres. Como si él mismo asumiera aquí la función del viejo Turelure. Lumir, es lo que encontrare más más tarde en el diálogo entre el Papa y los dos personajes de Orso y de Orian, como la luz (lumiere), la cruel luz. Esa luz cruel nos ilumina sobre lo que representa la figura de Orian, pues tan fiel al Papa como es, esa cruel luz que está en su boca lo hace sobresaltar al Papa. La luz le dice el Papa, no es cruel.

Pero no hay duda alguna que es Orian quien está en la verdad cuando lo dice.

El poeta está con él. Pues la que va a venir a encarnar la luz buscada oscuramente, sin saberlo, por su propia madre, esta luz buscada a través de una paciencia, lista para servir en todo, y a aceptar todo, es Pensée. Pensée, su hija, Pensée que va a devenir el objeto en carnada del deseo de esta luz. Y esta Pensée en carne y hueso, esta Pensée viva, el poeta sólo puede imaginar que es ciega, y representárnosla como tal.

Creo que debo detenerme un instante. ¿Qué puede querer el poeta con esta encarnación del objeto, del objeto parcial, del objeto en la medida que es aquí el resurgimiento, el efecto de la constelación parental?

Una ciega. Esta ciega va a ser paseada ante nuestros ojos en el decurso de toda esta tercer obra, y de la forma más emotiva. Aparece en el baile de disfraces, donde se figura el fin de un momento de esta Roma que está en la víspera de su toma por los Garibaldinos; es también una suerte de fin que se celebra en esta fiesta nocturna; la de un noble polaco que, llevado al extremo de su solvencia, debe ver entrar al día siguiente en su propiedad a los ujires. Este noble polaco está aquí tanto como para, en un momento, recordarnos bajo la forma de una figura sobre un camafeo, una persona de la cual se escuchó hablar tantas veces y que murió muy tristemente. Hagamos una cruz sobre ella, no hablemos más de eso. Todos los espectadores entienden bien que se trata de la llamada Lumir: y también este noble, pleno de la nobleza y del romanticismo de la Polonia mártir es sin embargo ese tipo de noble que tiene siempre, inexplicablemente, una villa para liquidar.

Es en este contexto que vemos pasearse a la ciega, Pensée, como si viera claro. Pues su sorprendente sensibilidad le permite, en un instante de visita preliminar, tener a través de su fina percepción de los ecos, de las aproximaciones, de los movimientos de algunos escalones franqueados, localizar toda la estructura de un lugar. Si nosotros, espectadores, sabemos que ella es ciega, durante todo un acto aquellos que están con ella, los invitados de esta fiesta, podrán ignorarlo. Y especialmente aquel sobre el cual se dirigió su deseo.

Este personaje, Orian, merece una palabra de presentación para aquellos que no leyeron la obra, Orian, doblado por su hermano Orso, lleva este nombre bien claudeliano que parece por su ruido y esta misma construcción ligeramente deformada, acentuada en cuanto al significante por una rareza que es la misma que volvamos a encontrar en tantos personajes de la tragedia claudeliana (recuerden a Sir Thomas Pollock Nageoire) —de Homodarmes. Esto también tiene el mismo lindo ruido que aquél que hay en el texto sobre las armaduras de André Breton en el poco de realidad.

Estos dos personajes, Orian y Orso, están en juego. Orso es el buen muchacho que ama a Pensée. Orian, que no es totalmente un gemelo, que es el hermano mayor, es aquél hacia el cual Pensée dirigió su deseo. Por qué hacia él, sino porque es inaccesible. Pues a decir verdad, a esta ciega, el texto y el mito claudeliano nos indican que le es apenas posible distinguirlos por la voz. A tal punto, que al final del drama, Orso durante un momento podrá sostener la ilusión de ser Orian, muerto. Efectivamente, ella ve otra cosa para que sea la voz de Orlan, que pueda hacerla desfallecer, aún cuando es Orso quien habla.

PSIKOLIBRO

Pero detengámosnos un instante en esta joven ciega. ¿Qué quiere decir? ¿No será que para ver primero lo que proyecta ante nosotros, parece que esta así protegida por una especie de figura sublime del pudor que se apoya sobre esto, que, al no poder verse ser vista, parece estar al abrigo de la única mirada que devela? Y no creo que sea aquí un propósito excéntrico el volver a traer esta dialéctica que les hice escuchar otrora alrededor del tema de las perversiones llamadas exhibicionistas y voyeuristas.

Cuando les hacía notar que no podían ser solamente atrapadas en la relación de aquél que ve y que se muestra a un partenaire simplemente otro, objeto o sujeto, que lo que está interesado tanto en el fantasma del exhibícionista como del voyeurista, es un tercer elemento que implica que él recibe lo que le es dado para ver, que lo que la regocija en su soledad, en apariencia inocente, se ofrece a una mirada escondida, que así, es el propio deseo el que sostiene su función en el fantasma que vela al sujeto su rol en el acto. Que el exhibicionista y el voyeurista de alguna manera se gozan ellos mismos como el ver y el mostrar, pero sin saber lo que ven y lo que muestran.

Para Pensée, hela aquí a ella, que no puede ser sorprendida, si puedo decirlo, ya que no se le puede mostrar nada que la someta al pequeño otro, ni tampoco se la puede ver sin que aquél que sería el que espía, sea golpeado por la ceguera, como Acteón, quien comienza a despedasarse por las mordidas de la jauría de sus propios deseos.

El misterioso poder del diálogo que ocurre entre Pensée y Orlan, Orlan que por una letra aproximada no es más que el nombre de uno de los cazadores que Diana metamorfoseó en constelación, esta misteriosa confesión por la cual concluye este diálogo, "soy ciega", tiene, por sí sola, la fuerza de un "te quiero", que evita toda conciencia en el otro de que "te quiero" sea dicho, para ir a colocarse directamente en él como palabra; quién podría decir: soy ciega, sino de donde la palabra crea la noche; ¿quién al escucharla no sentiría nacer en sí esta profundidad de la noche?

Pues es allí que los quiero llevar. Es a la distinción, a la diferencia que hay entre la relación de verse y la relación de escucharse. Evidentemente se remarca y se ha remarcado desde hace tiempo que es lo propio de la fonación el resonar inmediatamente en la propia oreja del sujeto a medida que se va emitiendo, pero no es por eso que el otro a quien esta palabra está dirigida tenga el mismo lugar ni la misma estructura que aquél del develamiento visual. Y justamente porque la palabra no suscita el ver, y justamente porque ella es, ella misma, enceguecimiento. Uno se ve ser visto, es por eso que uno se escabulle: pero uno no se escucha ser escuchado. Es decir que uno no se escucha ahí donde uno se escucha, es decir en su cabeza, o más exactamente, aquellos que están en este caso, los hay, en efecto, los que se escuchan ser escuchados, y son los locos, los alucinados. Es la estructura de la alucinación. Sólo podrían escucharse ser escuchados en el lugar del otro. Allí donde se escucha al otro reenviar vuestro propio mensaje, bajo su forma invertida.

Lo que quiere decir Claudel con su Pensée ciega, es que es suficiente que el alma ya que es del alma de lo que se trata —cierre los ojos al mundo— y esto está indicado a través de todo el diálogo de la tercer obra para poder ser aquélla que le falta al mundo, y el objeto más deseable del mundo. Psykhé, que no puede encender más la lámpara, bombea, si puedo decir así aspira hacia ella el ser de Eros que es falta.

El mito de Poros y de Penía renace aquí bajo la forma de la ceguera espiritual, pues nos es dicho que Pensée encarna aquí la figura de la Sinagoga misma, tal como es representada en el umbral de la Catedral de Estrasburgo, con los ojos vendados. Por otra parte, Orian, que esta frente a ella, es bien aquél cuyo don no puede ser recibido justamente porque es superabundancia. Orian es otra forma del rehusamiento. Si no da a Pensée su amor, es, dice, porque sus dones los debe en otra parte, a todos, a la obra divina. Lo que desconoce, es justamente lo que le es solicitado en el amor, no es su Poros, su fuente, su riqueza espiritual, su superabundancia, ni tampoco como él se expresa, su alegría, es justamente lo que no tiene. Que sea un santo, seguramente, pero es bastante sorprendente que Claudel nos muestre aquí los límites de la santidad.

Pues es un hecho que el deseo es aquí más fuerte que la santidad misma, pues es un hecho que Orian, el santo, en el diálogo con Pensée se ablanda y cede, y pierde la partida, y para decirlo todo, para llamar las cosas por su nombre se coge verdaderamente a la pequeña Pensée.

Y es lo que ella quiere. Y en todo el drama y la obra, ella no perdió ni medio segundo, un cuarto de línea para operar en ese sentido por las vías que no llamaremos las más cortas, sino seguramente las más directas, las más seguras. Pensée de Coufontaine es verdaderamente el renacimiento de todas estas fatalidades que comienzan por el estupro, continuando por el comercio ejercido sobre el honor, la desalianza, la abjuración, el luisfilipismo, como no sé quien llamaba a este segundo imperio, para renacer de allí como antes del pecado, como la inocencia, pero no por ello como la naturaleza.

Es por eso que importa ver con qué escena culmina todo el drama. Esta escena, la última, aquélla donde Pensée, quien se confina con su madre, que extiende sobre ella su ala protectora, lo hace porque quedó embarazada por obra del nombrado Orian, recibe la visita del hermano, de Orso, que viene aquí a traerle el último mensaje de aquél que ha muerto, pero que la lógica de la obra y toda la situación anteriormente creada, puesto que todo el es fuerzo de Orian ha sido hacer aceptar tanto a Pensée como a Orso una cosa enorme: que se casen —Orso, el santo, no ve obstáculos en que este buen y bravo hermanito encuentre su felicidad. Está a su nivel. Es un bravo, y un corajudo. Y por otra parte, la declaración del muchacho no deja ninguna duda, es capaz de asegurar el matrimonio con una mujer que no lo ama. Se llegará siempre al objetivo. Es un corajudo, es su asunto.

Primero combatió en la izquierda, se le ha dicho que se equivocó, combate en la derecha. Estaba con los garibaldinos, fue al encuentro de los zuavos del Papa, siempre está allí, con buen pié, con buen ojo, es un muchacho seguro.

No se rían demasiado de este estúpido, es una trampa. Y en un momento veremos por qué, y en qué, pues en verdad en su diálogo con Pensée no pensamos más en reírnos.

¿Qué es Pensée en esta última escena? Seguramente el objeto sublime. El objeto sublime en tanto que ya hemos indicado su posición el año pasado como substituto le la cosa. Lo escucharon al pasar, la naturaleza de la cosa no está tan lejos de la de la mujer, si no fuera verdad que de cualquier forma que tengamos para acercarnos a esta cosa, la mujer

PSIKOLIBRO

se revela ser otra cosa completamente diferente. Digo la mínima mujer, y en verdad Claudel no más que otro no nos muestra que tenga la última idea, muy lejos de eso.

Esta heroína de Claudel, esta mujer que el nos fomenta, es la mujer de un cierto deseo. Rindámosle sin embargo esta justicia: que en otro lugar, en Le Partage de Midi (División del mediodía), Claudel nos hizo una mujer, Y sé que no está tan mal. Se parece mucho a lo que es la mujer.

Aquí estamos en presencia del objeto de un deseo. Y lo que quiero mostrarles, que está inscripto en su imagen, es que es un deseo que en este nivel de despojo sólo tiene la castración para separarlo, pero separarlo radicalmente, de cualquier deseo natural. En verdad, si miran lo que ocurre sobre el escenario, es bastante bello, pero para situarlo exactamente les rogaría que recuerden el cilindro anamórfico que les presenté en realidad, efectivamente; el tubo sobre esta mesa. A saber, este cilindro sobre el cual venía a proyectarse una figura de Rubens, la de la puesta en la cruz, por el artificio de una suerte de dibujo informe que estaba astutamente inscripto en la base de ese cilindro.

Con esto les hice la imagen del mecanismo del reflejo de esta figura fascinante, de esta belleza erigida, tal como se proyecta en el límite, para impedirnos ir más lejos al corazón de la cosa.

Si tanto es que aquí la figura de Pensée, y toda la línea de este drama, está hecha para llevarnos a este limite un poco más alejado, que vemos, si no una figura de mujer divinizada, para ser aún aquí, esta mujer crucificada. El gesto esta indicado en el texto, como vuelve con insistencia en tantos otros puntos de la obra claudeliana, desde la princesa de Cabeza de Oro, hasta la propia Sygne, hasta, Ysé, hasta la figura de Dona Prouhese.

¿Qué es lo que porta esta figura? Un niño, sin duda, pero no olvidemos lo que nos es dicho: que por primera vez este niño acaba de animarse, de moverse en ella, y ese momento es el momento en que vino a tomar en ella el alma, dice, de aquel que está muerto.

¿Cómo nos es representada, figurada esta captura del alma? Se vuelve a cerrar, si puedo decir, con las alas de su abrigo sobre la canasta de flores que había enviado el hermano de Orso, esas flores que suben de un mantillo, cuyo dialogo viene a revelarnos, detalle macabro, que contiene el corazón eviscerado de su amante Orian. Es allí lo que, cuando se vuelve a incorporar, se supone que ha hecho pasar de nuevo en ella la esencia simbólica; es este alma que ella impone, con la suya misma, dice, sobre los labios de este hermano que acaba de comprometerse con ella, para dar el padre a un niño, diciendo al mismo tiempo que nunca será su esposo.

Y esta transmisión, esta realización singular de esta fusión de las almas que es aquélla cuyas dos primeras citas les he hecho al comienzo de ese discurso, del Rehén por un lado, del Pan Duro por otro, nos es marcado como siendo la aspiración suprema del amor. Es de esta fusión de las almas que finalmente Orso, del cual ya se sabe que irá a reunirse con su hermano en la muerte, es allí el portador designado, el vehículo, el mensajero. ¿Qué decir? Se los dije hace un momento, ese pobre Orso que nos hace sonreír hasta en esta función donde se concluye, de falso marido, no nos equivoquemos, no nos dejemos tomar por su ridículo, pues el lugar que ocupa es el mismo, a fin de cuentas, en el cual somos llamados a ser aquí cautivados. Es en nuestro deseo, y es como la revelación de su estructura, que está propuesto este fantasma que nos revela cuál es esta potencia(246) magnífica que nos atrae en la mujer, y no forzosamente como lo dice (...), arriba. Que esta potencía es tercera, y que es aquélla que sólo podría ser la nuestra al representar nuestra pérdida.

Hay siempre en el deseo alguna delicia de la muerte, pero de una muerte que no podemos nosotros mismos infligirnos. Volvemos a encontrar aquí los cuatro términos que están representados, si puedo decir así, en nosotros como en los dos hermanos, a y a' nosotros, el sujeto en la medida que no entendemos nada de eso, y esta figura del otro encarnado en esta mujer. Entre estos cuatro elementos son posibles todo tipo de variedades de esta inflexión de la muerte, entre las cuales es posible enumerar todas las formas más perversas del deseo.

Aquí, es solamente el caso más ético en la medida que es el hombre verdadero, el hombre concluido, y que se afirma, y se mantiene en su virilidad, Orian, que invierte muchos gastos en su muerte. Esto nos recuerda es verdad, estos gestos los hace siempre, y en todos casos, aún si desde el punto de vista de la moral, es forma más costosa para su humanidad, si se los vuelve a tragar, estos gastos, al nivel del placer. Así concluye el objetivo del poeta. Lo que nos muestra es, finalmente, luego del drama de los sujetos en tanto que puras víctimas del logos, del lenguaje, en que se transforma el deseo. Y por eso, ese deseo, nos lo torna visible. La figura de la mujer, de este terrible sujeto que es Pensée de Coufontaine, es el objeto del deseo. Merece su nombre Pensée, es Pensée(247) sobre el deseo.

Tal es la topología en que concluye un largo recorrido de la tragedia. Como todo proceso, como todo progreso de la articulación humana, es sólo a posteriori (àpres coup) que se percibe lo que, en las líneas trazadas en el pasado tradicional, anuncia, converge, lo que un día acontece cuando en toda la tragedia de Eurípides encontramos como una especie de albarda que lo hiere, como una (...) ver nota(248) que lo exaspera, la relación al deseo y más especialmente al deseo de la mujer. Lo que se llama la misoginia de Eurípides, es esta especie de aberración, de locura que parece marcar toda su poesía.

Sólo podemos aprehenderla y comprenderla, en lo que ella ha devenido, en lo que se ha elaborado de ella a través de toda la sublimación de la tradición cristiana.

Estas perspectivas, estos extremos, estos puntos de descuartizamiento de los términos cuyo cruce para nosotros necesita de los efectos a los cuales nos referimos, los de la neurosis en tanto que en el pensamiento freudiano se afirman como más originales que los del justo medio, que los de la normal, es necesario que los toquemos, que los exploramos, que conozcamos de ellos los extremos, si queremos que nuestra acción se sitúe de una manera orientada, no cautiva de ese espejismo, siempre a nuestro alcance, del bien, de ayuda mutua, sino de lo que puede haber, aún bajo las formas más oscuras, en el otro donde hemos (...) ver nota(249) acompañado en la transferencia, puede exigir.

Los extremos se tocan, decía ya no sé más quién. Es necesario que los toquemos por lo

PSIKOLIBRO

menos un instante para poder ver lo que aquí es mi objetivo, señalar exactamente cuál debe ser nuestro lugar en el momento en el que el sujeto está sobre el único camino por donde debíamos conducirlo, aquél donde debe articular su deseo.



Clase 23

Décomposition structurale

24 de Mayo de 1961

Nuestro propósito en ciertos aspectos puede darles esta sensación: qué vamos a hacer por el lado de Claudel en un año en que ya no nos queda demasiado tiempo para formular lo que tenemos que decir sobre la transferencia.

Por lo menos para alguien poco advertido. Sin embargo, todo lo que hemos dicho tiene un eje en común que, pienso, he articulado suficientemente como para que se hayan dado cuenta que esto es lo esencial de mi mira de este año. Y para designar este punto, trataré de precisárselos así.

Se ha hablado mucho de la transferencia desde que el análisis existe. Siempre se sigue hablando. Es claro que no es simplemente una esperanza teórica, sino que debemos saber qué es eso, eso en lo cual nos desplazamos sin cesar, a través del cual sostenemos este movimiento.

Les diré que el eje de lo que les designo este año es algo que puede decirse así: ¿en qué debemos considerarnos interesados por la transferencia?. Este tipo de desplazamiento de la cuestión no significa que por eso tengamos resuelta la cuestión de que es la transferencia en sí misma. Pero es justamente en razón de las diferencias profundas de los puntos de vista que se manifiestan en la comunidad analítica, no sólo actualmente, sino en las etapas de lo que se pensó sobre la transferencia —aparecen divergencias que son sensibles— que creo que este desplazamiento es necesario para que lleguemos a darnos cuenta de lo que, de la causa de estas divergencias, permite en (...) ver nota(250), de como se produjeron, y puede también permitir concebir lo que consideramos siempre como cierto, que cada uno de estos puntos de vista sobre la transferencia tiene su verdad, es utilizable.

La pregunta que planteo no es la de una contratransferencia. Lo que se ubicó bajo la

PSIKOLIBRO

rúbrica de contratransferencia es una especie de jarrón, de guardatrastos, de experiencia que comporta o parecería comportar más o menos todo lo que somos capaces de sentir en nuestro oficio. Es, en verdad, tornar la noción completamente inutilizable, el considerar las cosas así, pues está claro que es hacer entrar todo tipo de impurezas en la situación.

Es claro que somos hombres, y como tales, afectados de mil maneras por la presencia del enfermo. El problema mismo de lo que se trata de hacer en un caso definido por estas coordenadas particulares, colocar todo esto bajo el registro de la contratransferencia, agregarlo a lo que debe ser considerado esencialmente como nuestra participación en la transferencia, es tornar verdaderamente imposible la continuación de las cosas.

Esta participación, que es la nuestra, en la transferencia, ¿cómo podemos concebirla? ¿Y no es acaso eso lo que va a permitirnos situar muy precisamente lo que es el corazón del fenómeno de la transferencia en el sujeto, el analista?

Hay algo que puede ser sugerido, como un quizás, al menos por qué no, si quieren, es que podría ser que la sola necesidad de responder a la transferencia fuese algo que interesase a nuestro ser; que no fuese simplemente la definición de una conducta a cumplir, de un handling de algo exterior a nosotros, de un how-do, ¿cómo hacer?. Podría ser, y si me escuchan desde hace años, es seguro que todo lo que implica eso hacia lo que os llevo, es que aquélla de lo que se trata en nuestra implicación en la transferencia, es algo del orden de lo que acabo de designar diciendo que esto interesa a nuestro ser.

Y después de todo, también es tan evidente que aún lo que puede serme de más opuesto en el análisis, quiero decir lo que está menos articulado, lo que se revela en las maneras de abordar la situación analítica, tanto en su inicio como en su llegada, en la manera por la cual puedo tener la mayor aversión, es sin embargo de ese lado que se habrá escuchado decir un día como una especie de observación masiva —no se trataba de la transferencia, sino de la acción del analista—, que el análisis actúa menos por lo que dice, y por lo que hace, que por lo que es.

No se engañen, la manera de expresarse me parece de los más chocante en la medida justamente en que dice algo justo, y que lo dice de una manera que cierra enseguida la puerta; está hecha justamente para ponerme nervioso .

De hecho está desde el inicio toda la cuestión. Lo que está dado cuando se define la situación objetivamente, es esto: que para el enfermo, el analista juega su rol transferencial precisamente en la medida en que, para el enfermo, él es lo que no es, justamente, en el plano de lo que se puede llamar la realidad. Lo que me permite juzgar el grado, el ángulo de desviación de la transferencia, justamente en la medida en que el fenómeno de la transferencia va a ayudarnos a que el enfermo se de cuenta, en este ángulo de desviación, hasta qué punto está lejos de lo real, a causa de lo que produce finalmente de ficticio, con la ayuda de la transferencia.

Y sin embargo hay verdad en esto. Es cierto que hay verdad en esto: que el analista interviene a través de algo que es del orden de su ser. En principio es un hecho de experiencia: ya que si bien es algo de lo más probable, por qué habría necesidad de esta puesta a punto, de esta corrección de la posición subjetiva, de esta búsqueda en la formación del analista, en esta experiencia en que intentamos hacerlo subir o bajar, si no fuera porque algo en su posición fuese llamado a funcionar de una forma eficaz, en una relación que de ninguna manera es descripta por nosotros como pudiendo agotarse enteramente en una manipulación, aunque fuese recíproca.

De igual forma todo lo que se desarrolló a partir de Freud, después de Freud, concerniente al alcance de la transferencia, pone en juego al analista como una existencia. Y se pueden también dividir estas articulaciones de la transferencia de una forma bastante clara, que no agota la cuestión, que recubre bastante bien las tendencias. Si quieren, estas dos tendencias, como se dice, del psicoanálisis moderno, del cual he dado los epónimos. Pero de una manera que no es exhaustiva. Es simplemente para prenderlos con alfileres, con Melanie Klein de un lado y Anna Freud del otro.

Quiero decir que la tendencia Melanie Klein tendió a colocar el acento sobre la función de objeto del analista en la relación transferencial. Seguramente no esta allí el inicio de la posición, pero es en la medida en que esta tendencia permanecía —aún si se quiere hacer decir que es Melanie Klein la más fiel al pensamiento freudiano, a la tradición freudiana— la más fiel, que fue llevada a articular la relación transferencial en términos de función de objeto para el analista.

Me explico. En la medida en que a partir del inicio del análisis, a partir de los primeros pasos, a partir de las primeras palabras, la relación analítica es pensada por Melanie Klein como dominada por los fantasmas inconscientes, que son allí aquello a lo que tenemos que apuntar, aquélla con lo que tenemos que tratar, lo que desde el inicio no digo que debemos, sino que podemos interpretar; es en esta medida que Melanie Klein fue llevada a hacer funcionar al analista, a la presencia analítica en el analista, a la intención del analista para con el sujeto como buen o mal objeto.

No digo que sea ésa una consecuencia necesaria.

También creo que es una consecuencia que sólo es necesaria en función de los defectos del pensamiento kleiniano. Es justamente en la medida en que la función del fantasma, aunque percibida de manera muy pregnante, fue insuficientemente articulada por ella. Es el gran defecto de la articulación kleiniana, es que aún en sus mejores acólitos o discípulos, que ciertamente más de una vez se han esforzado, la teoría del fantasma nunca llegó verdaderamente a su fin.

Y sin embargo hay muchos elementos extremadamente utilizables. Por ejemplo, la función primordial de la simbolización fue allí articulada, acentuada de una forma que por algunos lados llega a ser satisfactoria. De hecho, toda la clave de la corrección necesitada por la teoría del fantasma en Melanie Klein está enteramente en el símbolo que les doy del fantasma $(a que puede leerse: S barrado deseo de a).

El $, se trata de saber lo que es. No es simplemente el correlativo noético del objeto. Está en el fantasma. Evidentemente esto no es fácil, a menos que se den las vueltas que les hago rehacer por mil maneras de aproximación, por mil formas de ejercer esta experiencia, que entenderán mejor si ya han creído entrever algo, o simplemente si hasta aquí esto les ha parecido oscuro, que entiendan lo que intento promover con esta formalización.

PSIKOLIBRO

Pero sigamos. La otra vertiente de la teoría de la transferencia es aquélla que coloca el acento sobre esto que no es menos irreductible, y es también más evidentemente verdadero, que el analista esta interesado en la transferencia como sujeto. Es evidentemente a esta vertiente que se refiere esta acentuación que está colocada en la otra forma de pensamiento de la transferencia sobre la alianza terapéutica.

Hay una verdadera coherencia interna entre esto y lo que lo acompaña, este correlato del análisis, esta forma de concebir la transferencia que es la segunda, aquella para la cual señalé a Anna Freud, que lo designa en efecto bastante bien pero no es la única que coloca el acento sobre los poderes del ego.

No se trata simplemente de reconocerlos objetivamente. Se trata del lugar que se les da en la terapéutica. Y allí ¿que les dirán? Que hay toda una primera parte del tratamiento en que no esta ni en cuestión el hablar, el pensar en poner en juego lo que es, hablando con propiedad, el plano del inconsciente.

Primero, lo único que tienen es defensa. Es lo menos que les podrán decir. Esto durante bastante tiempo. Esto se matiza más en la practica que en lo que se adoctrina. Es adivinar a través de la teoría que esta hecha.

No es exactamente lo mismo colocar en primer plano lo que es tan legítimo, la importancia de las defensas, y llegar a teorizar las cosas hasta llegar a hacer del ego en si una especie de masa de inercia que puede incluso ser concebida —y es lo propio de la escuela de Alex Gaerman y de otros— como incluyendo después de todo, a fin de cuentas, elementos para nosotros irreductibles, ininterpretables.

Es a esto a lo que llegan, y las cosas son claras, no les hago decir lo que no dicen, ellos lo dicen.

Y el paso siguiente, es que después de todo esta muy bien así, y que a ese ego deberían tornarlo aún más irreductible. Después de todo, es una forma concebible de conducir el análisis.

No estoy en este momento poniendo en absoluto una connotación de juicio de rechazo. Es así. Lo que en todo caso se puede decir, es que comparada la otra vertiente, filo, fórmula, no parece ser que sea ese lado el más freudiano. Es lo menos que se puede decir. Pero tenemos otra cosa que hacer —no es así?— en nuestro propósito de hoy, de este año, que volver sobre esta connotación de la excentricidad a la cual hemos dado, en los primeros años de nuestra enseñanza, tanta importancia. Se pudo ver en ello alguna intención polémica, pero les aseguro que esta muy lejos de mi pensamiento. Pero de lo que se trata, es de cambiar el nivel de acomodación del pensamiento.

Las cosas no son completamente iguales ahora. Pero estas desviaciones tomaban en la comunidad analítica un valor verdaderamente fascinante, que llegaba hasta a quitar la sensación de que había preguntas.

Restaurada una cierta perspectiva —puesta al día una cierta inspiración gracias a algo que sólo es restauración de la lengua analítica, quiero decir de su estructura, lo que sirvió para hacerla surgir en el inicio en Freud—, la situación es diferente. Y el simple hecho, para aquellos que aquí se pueden sentir un poco perdidos por el hecho de que vayamos como bólidos, en un lugar de mi seminario sobre Claudel, que tienen la sensación de que sin embargo eso tiene la relación más estrecha con la cuestión de la transferencia, prueba bien por sí mismo que hay algo suficientemente cambiado, que ya no hay más necesidad de insistir sobre el lado negativo de tal o cual tendencia. No son los lados negativos los que nos interesan, sino los la dos positivos. Aquellos que nos pueden también servir, y en el punto donde estamos, como elemento de construcción.

Entonces, ¿por qué puede servirnos lo que llamaré, por ejemplo, con una palabra breve, esta mitología claudeliana? Es divertido, debo decirles que yo mismo me sorprendí; releyendo estos días una cosa que nunca había re leído porque se publico sin corregir —es Jean Wahl quien lo hizo en la época en que yo ya hacia pequeños discursos abiertos a todos en el Colegio filosófico. Era algo sobre la neurosis obsesiva, no recuerdo más como se titula: el mito del neurótico, creo. Ven que ya estamos en el corazón de la cuestión. El mito del neurótico, donde a propósito del Hombre de las Ratas mostré la función de las estructuras míticas en el determinismo de los síntomas. Como tenía que corregirlo, consideré la cosa como imposible. Con el tiempo, bizarramente, lo volví a leer sin demasiado fastidio, y tuve la sorpresa de ver me hubieran cortado la cabeza, no lo hubiera dicho—, que yo hablaba allí del Padre Humillado. Debían existir motivos para estascosas.

No es sin embargo porque encontré la u con acento circunflejo que os hablo de esto.

Bien, retomemos. ¿Qué viene a buscar el analizado? Viene a buscar lo que hay que encontrar, o más exactamente, si busca, es porque hay algo para encontrar.

Y la única cosa que hay para encontrar, hablando con propiedad, es el tropo por excelencia, el tropo de los tropos, lo que se llama su destino. Si olvidamos que hay una cierta relación entre el análisis y esta especie de cosa que es del orden de la figura, en el sentido en que la palabra figura puede utilizarse para decir figura del destino, que también se llama figura de retórica, y que es por eso que el análisis no pudo hacer ni un paso sin ese (...) ver nota(251) esto quiere decir que uno simplemente olvida s us orígenes.

Hay una posibilidad, es que paralelamente, en la evolución del análisis mismo, hay una suerte de deslizamiento, que es el hecho de una práctica siempre más insistente, siempre más pregnante, exigente en los resultados a ser suministrados. Así pues, la evolución del análisis trajo consigo el riesgo de hacernos olvidar la importancia, el peso de esta formulación de los mitos, del mito. Felizmente, en otro lugar se continuó interesándose mucho en eso. De manera que es un rodeo, algo que nos vuelve quizás más legitimamente de lo que creemos; nosotros estamos quizás por algún motivo interesados en la función del mito.

Hice alusión a esto, más que alusión, lo articulé desde hace mucho tiempo, desde el primer trabajo antes del seminario —el seminario que ya había empezado, había gente que lo venia a hacer conmigo en mi casa— sobre el Hombre de las Ratas. Es ya el funcionamiento, la puesta en juego de la articulación estructural del mito tal como es

PSIKOLIBRO

aplicada desde entonces, y de una manera continua, sistemática, desarrollada por ejemplo por Levi Strauss en su seminario. Ya intente mostrarles su valor, su funcionamiento, para explicar lo que ocurre en la historia del Hombre de las Ratas.

Para aquellos que dejaron pasar las cosas, o que no lo saben, la articulación estructuralista del mito, es ese algo que toma un mito en su conjunto, quiero decir el epos, la historia, la manera cómo se cuenta de punta a punta, para construir un tipo de modelo que está únicamente constituido por una serie de connotaciones oposicionales en el interior del mito, en las funciones interesadas en el mito. Por ejemplo, el mito de Edipo, la relación padre-hijo, el incesto.

Evidentemente esquematizo, quiero decir que resumo para decirles de qué se trata. Uno percibe que el mito no se detiene allí. A saber, en las generaciones siguientes. Si es un mito, este término generación no puede ser concebido simplemente como la continuación de la entrada de los actores. Siempre tiene que haberlos. Cuando los viejos han caído, hay pequeños que retornan para que esto vuelva a comenzar. Hay una coherencia significante en lo que se produce en la constelación que sigue a la primera constelación, y es esta coherencia la que nos interesa. Ocurre algo que connotarán como quieran: los hermanos enemigos, y por otro lado la función de una amor trascendente que va en contra de la ley, como el incesto, pero manifiestamente colocado en lo opuesto de su función, en todo caso, teniendo relaciones que podemos definir por un cierto número de términos oposicionales con la figura del incesto. En una palabra, paso al nivel de Antígona.

Es un juego en el cual se trata justamente de detectar las reglas que le dan su rigor. Y fíjense que no hay otro rigor concebible más que aquél que se instaura justamente en el juego. Para resumir, lo que nos permite, en la función del mito, en este juego en el cual las transformaciones se operan según ciertas reglas, y que tienen por eso valor revelador, creador de configuraciones superiores, de casos particulares iluminantes por ejemplo, en pocas palabras, demostrar esta misma especie de fecundidad que es la de las matéticas(252).

De eso se trata. La elucidación de los mitos. Y esto nos interesa de la forma más directa, puesto que no es posible que abordemos al sujeto con el que tenemos que vérnoslas en el análisis, sin encontrar estas funciones del mito.

Es un hecho comprobado a través de la experiencia. En todo caso es desde el primer paso del análisis que hay que ayudarse, sostenido por esta referencia al mito, la Traumdeutung(253), el mito de Edipo. No puede hacerse de otra manera —el hecho de que lo elidamos, que lo ubiquemos entre paréntesis que intentemos explicar todo, la función, por ejemplo, del conflicto entre tendencias primordiales, aún las más radicales, las defensas contra toda articulación connotada típicamente en el acento del ego, en la tesis sobre el narcisismo, en la función del ego ideal, de un cierto ello como permitiendo articular toda nuestra experiencia bajo el modo económico, como se dice, no pare de hacerse, yendo en ese sentido, sin perder el otro borde de referencia: esto representa, hablando con propiedad, lo que en nuestra experiencia debe cotizarse en el sentido positivo que eso tiene para nosotros como un olvido.

Esto no impide que la experiencia que se prosigue pueda ser una experiencia analítica. Es una experiencia analítica que olvida sus propios términos. Ven que vuelvo —como lo hago frecuentemente, y como hago casi siempre después de todo— a articular cosas alfabéticas. No es únicamente por el placer de deletrear, aunque exista, sino lo que permite plantear en su carácter completamente denso las verdaderas preguntas que se plantea. La verdadera pregunta que se plantea allí donde comienza, no es sólo esto. ¿Es que es esto el análisis, a fin de cuentas, una introducción del sujeto a su destino?.

Evidentemente no. Sería colocarnos en un posición demiúrgica que nunca fue ocupada por el análisis. Pero entonces, para permanecer en este nivel completamente de comienzo, y masivo, hay un tipo de fórmula que toma su valor del hecho de librarse muy naturalmente de esas formas de plantear la cuestión que valen por muchas otras. Es antes de que nos creamos muy listos y suficientemente fuertes para hablar de ese no sé qué que sería una normal. De hecho nunca nos creímos tan fuertes ni tan listos como para no sentir temblar nuestra pluma cada vez que nos hemos dedicado a este tema de lo que es una normal (...) ver nota(254) escribió sobre esto un artículo. Hay que decir que tenía agallas. Hay que decir también que sale bastante bien del paso. Pero también se ve la dificultad. Sea lo que fuere, hay que colocar el acento sobre esto. Que sólo es a través de un escamoteo que podemos incluso hacer entrar en juego una noción cualquiera en el análisis, de normalización. Es a través de una parcialización teórica. Es cuando consideramos las cosas bajo un cierto ángulo, cuando nos ponemos, por ejemplo, a hablar de maduración instintiva, como si allí estuviera todo aquello de lo cual se trata. Nos entregamos entonces estos extraordinarios vaticinios que confinan con una predicación moralizante, que es de naturaleza tal como para inspirar la desconfianza y el retroceso. Hacer entrar sin más una noción normal de cualquier cosa que tenga una relación cualquiera con nuestra praxis, cuando justamente lo que descubrimos allí, es hasta que punto el pretendido sujeto, llamado normal, justamente, está hecho para inspirarnos, en cuanto a lo que permite estas a paciencias, la sospecha más radical y más segura en cuanto a sus resultados.

Hay que saber, a pesar de todo, si somos capaces de utilizar la noción de normal para cualquier cosa que esté en el horizonte de nuestra práctica. Entonces limitémosnos por el momento a la pregunta.

El esfuerzo del desciframiento ¿es algo que localiza la figura del destino, lo que es el destino? ¿Podemos decir qué nos permite obtener el dominio que tenemos sobre eso? Digamos, el menor drama posible. Inversión del signo. Si la configuración humana a la cual nos enfrentamos es el drama, trágico o no, y si podemos contentarnos con esta mira del menor drama posible, un sujeto sagaz —un buen sagaz vale por dos— se arreglará para sacar su pequeño alfiler del juego. Después de todo ¿por qué no?

Pretensión modesta. Tampoco nunca correspondió en nada, lo saben bien, a nuestra experiencia. No es eso. Pero pretendo que la puerta por la cual podemos entrar para decir cosas que sólo tengan un buen sentido, quiero decir que sólo tengamos la impresión de estar en el hilo de lo que tenemos que decir, es esto, que como siempre es un punto más cercano a nosotros que ese punto en que tontamente se captura la pretendida evidencia, lo que se llama el sentido común, donde tontamente se inicia la encrucijada, a saber, en el caso presente, del destino, de lo normal.

PSIKOLIBRO

Hay sin embargo, si hemos descubierto, si nos enseñaron a ver en la figura de los síntomas algo que tiene relación con esta figura del destino, hay algo sin embargo que no sabíamos antes, y ahora lo sabemos.

Por lo tanto no es del exterior, y de algún modo en que podamos a través de este saber permitirnos, ni permitir al sujeto colocarse de lado, y que eso siga para los que continúan andando en el mismo sentido.

Esto es un esquema completamente absurdo y grosero, por el motivo de que el hecho de saber o no saber es esencial a esta figura del destino.

Esta simplificación en el lenguaje de las figuras desarrolladas que son los mitos, no se refiere al lenguaje sino a la implicación, que está atrapada en el lenguaje... que descendido el juego de la palabra para complicar el asunto, sus relaciones con un (...) ver nota(255) cualquiera.

Se desarrollan figuras en que hay puntos necesarios, puntos irreductibles, puntos mayores, puntos de cruce, que son aquellos que intenté figurar en el grafo, por ejemplo. Tentativa, de la cual no se trata de saber si es coja, si es incompleta, si no podría quizás ser mucho más armoniosa, suficientemente construida o reconstruida por algún otro, de quien quiero simplemente evocar aquí el alcance, porque este alcance de estructura mínima de estos cuatro, de estos ocho puntos de cruce, parece necesitada por la sola confrontación del sujeto y del significante. Y ya es mucho el poder sostener allí la necesidad de este sólo hecho de una Spaltung del sujeto.

Esta figura, este grafo, estos puntos señalados, también los ojos, la atención, lo que nos permite reconciliar con nuestra experiencia del desarrollo la función verdadera de lo que es trauma. No es trauma simplemente lo que en un momento hace irrupción, lo que ha rajado en algún lugar un tipo de estructura que sería imaginada como total, ya que es para eso que les sirvió a algunos la nación de narcisismo. Es que ciertos acontecimientos vienen a colocarse en un cierto lugar en esta estructura. Lo ocupan, toman el valor significante, manteniendo este lugar en un sujeto determinado. Es esto lo que hace al valor traumático de un acontecimiento. De allí el interés en volver sobre la experiencia del mito. Díganse bien, para los mitos griegos no estamos tan bien colocados, porque tenemos numerosas variantes, incluso tenemos unas cuantas, pero si puedo decirlo, no son siempre buenas variantes. Quiero decir que no podemos garantizar el origen de esas variantes. Para decirlo todo, no son variantes contemporáneas, ni incluso coloquiales. Son arreglos rehechos, más o menos alegóricos, novelados, y evidentemente esto no es utilizable de la misma manera como quizás pudo serlo tal o cual variante recogida al mismo tiempo, que ofrece la colecta de un mito en una población de América del Norte o del Sud, como por ejemplo lo que nos permite hacer el material aportado por un boas o por algún otro.

Y también ir a buscar el modelo de lo que adviene del conflicto edípico, allí cuando entra justamente en tal o cual punto el saber como tal en el interior del mito, también ir a otro lugar completamente diferente en la fabricación shakespeariana de Hamlet, como lo hice para ustedes hace dos años, y como por otro lado me era permitido hacerlo, puesto que desde el origen Freud había tomado las cosas así; han visto lo que hemos creído poder connotar allí, es algo que se modifica en otro punto de la estructura, y de una forma particularmente apasionante, ya que es un punto completamente particular, apórico del tema de la relación al deseo que Hamlet promovió a la reflexión, a la meditación, a la interpretación, a la búsqueda, al rompecabezas estructurado que representa, que hemos logrado bastante bien hacer sentir la especificidad de este caso, a través de esta diferencia: contrariamente al padre del asesinato(256) edípico, él, el padre asesinado en Hamlet, no es "él no sabía" que hay que decir; él sabía. No sólo sabía, sino que esto interviene en la incidencia subjetiva que nos interesa, la del personaje central, el único personaje, Hamlet.

Es un drama enteramente incluido en el sujeto Hamlet. Se le hizo saber que el padre había sido asesinado, y se le hizo saber suficientemente, para que supiera mucho sobre lo que es saber, por quién. Diciendo esto, lo único que hago es repetir lo que Freud dijo desde el principio.

Aquí está la indicación de un método por el cual se nos demanda medir lo que introduce nuestro saber sobre la función de la estructura misma. Para decir las cosas masivamente y de una manera que me permite localizar en su raíz aquello de lo que se trata aquí: en el origen de toda neurosis, como Freud lo dice desde sus primeros escritos, hay no lo que se interpretó desde entonces como una frustración, algo así como algo detenido, dejado abierto en lo informe, sino una Versagung, es decir algo que está mucho más cerca del rehusamiento que de la frustración, que es tanto interno como externo, que es colocado verdaderamente por Freud en una posición, connotemos allí este término que por lo menos tiene resonancias vulgarizadas por nuestro lenguaje contemporáneo, en una posición existencial. Posición que no supone la normal, la posibilidad de la Versagung, luego la neurosis; sino una Versagung original más allá de la cual estará la vía, sea la de la neurosis, sea la normal, una no valiendo ni más ni menos que la otra en relación a este inicio de la posibilidad de la Versagung. Y lo que el término sagen implicaba en esta Versagung(257) intraducible salta a los ojos .

Esto sólo es posible en el registro del sagen. Quiero decir, en tanto que el sagen no es simplemente la operación de la comunicación, sino el dicho, sino la emergencia como tal del significante en tanto que permite al sujeto rehusarse.

Lo que puedo decirles, es que este rehusamiento original, primordial, este poder, en lo que tiene de perjudicial en relación a toda nuestra experiencia, pues bien, no es posible salir de esto. Dicho de otra manera, nosotros, analistas, operamos, y quién no lo sabe, sólo en el registro de la Versagung. Y todo el tiempo. Y es en tanto que nos escamoteamos, quién no lo sabe, que toda nuestra experiencia, nuestra técnica está estructurada alrededor de algo que sólo está expresado de una manera totalmente balbuceante en esta idea de no gratificación, que no estuvo en ningún lugar en Freud.

Se trata de profundizar lo que es esta Versagung especificada. Esta Versagung implica una dirección progresiva, que es la que ponemos en juego en la experiencia analítica.

Voy a comenzar a retomar los términos que creo aprovechables en el mito claudeliano, para permitirles ver cómo, en todo caso, es una manera figurada, manera espectacular de figurar los vehículos de esta Versagung especificada. Creo que ahora no dudarán más de que sea el mito de Edipo el que ocurre en el Pan Duro. Que encuentren allí, casi todos mis

PSIKOLIBRO

juegos de palabras, que sea precisamente donde Louis de Coufontaine y Turelure —es en el momento en que se formula esta especie de demanda de ternura. Es la primera vez que ocurre. Es verdad que es diez minutos antes de que lo destroce— están frente a frente, donde Louis le dice: a pesar de todo eres (tu es) el padre, verdaderamente doblado por ese matar (tuer(258)) el padre que el deseo de la mujer, de Lumir, le sugirió, y superponiendo literalmente de una manera que les aseguro no es simplemente el hecho de un buen azar del francés.

Entonces, ¿qué quiere decir lo que nos es allí representado en la escena? Lo que quiere decir de una manera enunciada, es que es en ese momento, y a través de eso, que de pequeño a(259) deviene un hombre. Louis de Coûfonteine, se le dice, no será suficiente toda su vida para cargar con ese parricidio, sino que también a partir de ese momento no es más un Juan cualquiera, que fracasó en todo y que se hace robar su tierra por un montón de malvados y de pequeños pillos. Se convertirá en un bello embajador, capaz de todas las canalladas. Esto no va sin correlación. El deviene el padre. No sólo deviene, sino que cuando hable más adelante, en el Padre Humillado, en Roma, dirá: lo conocí mucho (nunca quiso escuchar hablar de él) "No era el hombre que uno cree", dando a entender sin duda los tesoros de sensibilidad y de experiencia que se habían acumulado bajo la cabezota de este viejo golfo. Pero devino el padre. Mucho más, era su única posibilidad de devenir padre, y por motivos que están ligados al nivel anterior de la dramaturgia. El asunto estaba muy mal encaminado.

Pero lo que se tornó posible por la construcción, la intriga, pues bien, es que al mismo tiempo, y por esto, está castrado. A saber, que el deseo del pequeño varón, este deseo sostenido de una manera tan ambigüa, se lo dice a la llamada Lumir, pues bien, él no tendrá su salida no obstante fácil, muy simple, la tiene al alcance de su mano, solamente tiene que traerla de vuelta con él a la Mitidja, y todo andará bien, tendrán incluso muchos hijos; pero algo ocurre. Primero no se sabe muy bien si es que tiene ganas o no tiene ganas, pero hay algo seguro, es que esta buena señora no quiere eso. Ella le hizo: tú desciendes papa(260). Ella se va hacia su propio destino, que es el destino de un deseo, de un verdadero deseo de un personaje claudeliano —pues, digámoslo, el interés que hay en introducirlos en este teatro, aún si tiene para tal o cual, según sus tendencias, un olor a sacristía que puede gustar o disgustar, la cuestión no está allí; es que a pesar de todo es una tragedia. Y es muy divertido que haya llevado a este señor a posiciones que no son posiciones hechas para gustarnos, sino que hay que acomodarse a ellas, y si es necesario, tratar de comprenderlo. Es sin embargo de punta a punta, de Cabeza de Oro al Zapato de Raso la tragedia del deseo.

Entonces el personaje que en esta generación es el soporte, la llamada Lumir, abandona a su anterior cónyuge, el llamado Louis de Coûfontaine, y se va hacia su deseo, el cual nos es dicho de una manera muy clara, es un deseo de muerte.

Pero por allí, es ella —es aquí que les ruego se detengan sobre la variante del mito— quien le da justamente, ¿qué? Evidentemente no es la madre, ya que el padre, os lo mostraba, está siempre en el horizonte de esta historia de manera muy marcada, es Sygne de Coûfontaine. Ella está en un lugar que evidentemente no es el de la madre cuando se llama Yocasta. No, hay otra que es la mujer del padre. Y esta incidencia del deseo, que es rehabilitada, nuestro hijo excluido, nuestro niño no deseado, nuestro objeto parcial a la deriva, que rehabilita, que reinstaura, que recrea con él, al padre deshecho. Pues bien, el resultado, es darle la mujer del padre.

Ven bien lo que les muestro. Hay allí una descomposición ejemplar de la función de lo que en el mito freudiano, edípico, está conjugado bajo la forma de esta especie de hueco, de centro de aspiración, de punto vertiginoso de la libido que representa a la madre. Hay una descomposición estructural.

Es tarde, sin embargo no quisiera dejarlos sin indicarles —es el tiempo el que nos obliga a cortar allí donde nos encontramos— hacia qué voy a dejarlos. Después de todo, no es una historia hecha para asombrarnos tanto —a nosotros que ya estamos un poco endurecidos por la experiencia—, que finalmente la castración sea algo fabricado así: sustraer a alguien su deseo, y a cambio es él el que se da a otra persona. En la ocasión, al orden social.

Es Sichel quien tiene la fortuna, es natural que finalmente sea ella a quien se despose. Además, la llamada Lumir vio muy bien el golpe. Pues si leen el texto, ella se lo explicó muy bien: ahora tienes una sola cosa para hacer, es desposar a la amante de tu papá.

Pero lo importante es esta estructura. Y si les digo que parece que no fuera nada importante, es porqué de alguna manera conocemos esto, pero de una manera habitual, raramente se lo expresa así.

Creo que han escuchado bien lo que dije: se retira al sujeto su deseo, y a cambio se lo envía al mercado, donde pasa a la subasta general.

¿Pero justamente no es eso, e ilustrado entonces de otra forma diferente, y hecho esta vez para despertar nuestra sensibilidad adormecida, que al inicio, en el piso superior, aquél quizás que pueda aclararnos más radicalmente sobre el inicio, no es eso lo que ocurre al nivel de Sygne, y allí de una forma hecha efectivamente para emocionarnos un poco más? A ella le quitan todo, sin decir que sea para algo (dejamos eso), pues es también muy claro, que es para darla a ella, a cambio de lo que se le quita, a lo que ella más puede odiar. Lo verán. Estoy impelido a terminar casi de una manera espectacular haciendo juego y enigma; es mucho más rico que lo que estoy colocando ante ustedes como un punto de interrogación. Lo verán la próxima vez articulado de una manera mucho más profunda: quiero dejarlos soñar. Verán que en la tercera generación, es el mismo golpe que se le hace asestar a Pensée, pero he aquí que esto no tiene el mismo inicio, no tiene el mismo origen, y es eso lo que nos instruirá, e incluso nos permitirá hacer preguntas concernientes al analista. Es el mismo golpe el que se le quiere asestar; naturalmente, allí los personajes son más gentiles; son todos de oro, también aquél que quiere asestarle el mismo golpe, a saber, el llamado Orian. No es ciertamente para su mal; no es tampoco para su bien. Y también la quiere dar a otro, del cual ella no tiene ganas, pero esta vez la pequeña no se deja hacer, engancha a su Orian al pasar, precipitadamente sin duda, justo a tiempo para que sólo sea un soldado del papa, pero tieso. Y luego el otro, Dios mío, es un hombre muy galante, y entonces rescinde.

¿Qué quiere decir esto?. Ya les he dicho que si era un bello fantasma, con esto no está todo dicho. Pero en fin, es suficiente para que les deje una pregunta en suspenso, justamente sobre lo que vamos a poder hacer con ella en lo que concierne a ciertos

PSIKOLIBRO

efectos, que son aquellos por los cuales entramos para algo en el destino del sujeto.

Hay, sin embargo, también algo que tengo que enganchar antes de dejarlos. Es que de alguna manera no es completo resumir así los efectos sobre el hombre cuando de viene sujeto de la ley .No es solamente que lo que sea del corazón, de sí, le sea quitado, y que él le sea dado a cambio, a la marcha de esta trama que anuda entre sí las generaciones; es que para que sea justamente una trama que anude entre sí las generaciones, una vez realizada esta operación, ustedes ven la curiosa conjugación de un menos que no se redobla en un más; bien, él debe aún algo, una vez concluida esta operación. Es allí que retomaremos la cuestión la próxima vez.

Clase 24

Glissements de sens de l'idéal

31 de Mayo de 1961

Para situar lo que debe ser el lugar del analista en la transferencia, en el doble sentido en que les dije la última vez que hay que situar este Lugar: ¿dónde lo sitúa el analizado? ¿y dónde debe estar el analista para responderle convenientemente? Está claro que esta relación, esto que frecuentemente se llama situación, como si la situación inicial fuera constitutiva, esta relación o esta situación no puede basarse más que sobre el malentendido.

Está claro que no hay coincidencia entre lo que el analista es para el analizado, al inicio del análisis, y lo que justamente el análisis de la transferencia nos permitirá develar en cuanto a lo que está implicado, no inmediatamente, sino lo que está implicado verdaderamente por el hecho de que un sujeto se comprometa en esta aventura del análisis, que no conoce.

Han podido escuchar, en lo que articulé la última vez, que es esta dimensión de lo verdaderamente implicado por la apertura, por la posibilidad, por la riqueza, por todo el desarrollo futuro del análisis, lo que plantea una pregunta del lado del analista. ¿No es al menos probable, no es sensible que él deba ya colocarse en el nivel de ese

PSIKOLIBRO

verdaderamente, estar verdaderamente en el lugar al que deberá llegar en ese término del análisis que es justamente el análisis de la transferencia? ¿Acaso puede el analista considerarse de alguna manera indiferente a su posición verdadera?

Aclaremos las cosas un poco más. Esto puede parecerles, después de todo, que casi no hace cuestión: ¿acaso su ciencia no suple eso? De cualquier forma que se la formule, el hecho que sepa alguna cosa sobre las vías y los, caminos del análisis, no es suficiente, quiéralo o no, para colocarle en ese lugar. Pero es lo que las divergencias en esta función técnica, una vez teorizada, finalmente hacen aparecer: es que allí hay algo que no es suficiente.

El analista no es justamente el único analista, forma parte de un grupo, de una masa, en el sentido propio que tiene ese término en el artículo de Freud Ichanalyse und Massenpsychologie(261). No es por pura casualidad que si este tema es abordado por Freud, es en el momento en que ya existe una sociedad de analistas. Es en función de lo que ocurre en el nivel de la relación del analista con su propia función, que están articulados una parte de los problemas a los cuales atañe todo lo que se llama la segunda tópica freudiana. Es esta una fase que no por ser menos evidente merece menos ser observada muy especialmente por nosotros, los analistas.

En varias ocasiones me referí a esto en mis escritos. En todo caso, no podemos franquear ese momento histórico de la emergencia de la segunda tópica de Freud, cualquiera sea el grado de necesidad interna que le adjudiquemos en los problemas que se le plantean a Freud. Hay pruebas de ello. Alcanza con abrir a Jones en la página correcta, para darse cuenta de que en el mismo momento en que trajo a la luz esta temática, y específicamente lo que está en este artículo, Ichanalyse und Massenpsychologie, estaba pensando entonces en la organización de la sociedad analítica.

Y recién hice alusión a mis escritos. Marqué quizás de una manera infinitamente más aguda de lo que lo estoy haciendo ahora, todo lo que esta problemática planteó de dramático para él.

Sin embargo hay que señalar aquélla que sobre sale, de una manera suficientemente clara, en ciertos pasajes citados por Jones, sobre la noción de una suerte de kommintern, comité secreto, si bien concebido románticamente, como tal, en el interior del análisis. Es algo a cuyo pensamiento se dejó llevar claramente en algunas de sus cartas.

En realidad, es efectivamente así como enfocaba el funcionamiento del grupo de los siete, al cual verdaderamente tenía confianza.

A partir de que hay una multitud, una masa organizada, de aquellos que están en función de analistas, se plantean todos los problemas que Freud marca efectivamente en este artículo, y que no son otra cosa, como también lo aclaré en su momento, que los problemas de organización de la masa en su relación con la existencia de un cierto discurso.

Y habría que retomar este artículo aplicándolo a la evolución de la función analítica de la teoría que los analistas han hecho, han promovido de ella, para ver qué necesidad hace converger —es casi inmediatamente, intuitivamente, y sensible, comprensible— qué gravitación activa la función del analista respecto de la imagen que puede hacerse de ella, en tanto esa imagen va a situarse precisamente en el punto en que Freud nos enseña a liberar, en el cual Freud lleva a su término la función en ese momento de la segunda tópica, que es aquél del Ich-Ideal, traducción: ideal del yo.

Ambigüedad, a partir de ahora, frente a estos términos. Ich-Ideal, por ejemplo, en un artículo al que me voy a referir dentro de un instante, sobre Transferencia y amor, artículo muy importante para nosotros, que fue leído por sus autores en la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1933 y que fue publicado en Imago en 1934. Es más fácil conseguir el Psychoanalytic Quarterly de 1939, donde fué traducido al inglés con el título de Transference and love(262). El ideal del yo es traducido al inglés por Ego ideal. Ese juego del lugar en el impulso (élan) del determinante en relación al determinado, para decirlo todo, del orden de la determinación, es algo que no por casualidad juega su rol.

Alguien que no sepa alemán podría creer que Ich-Ideal quiere decir yo ideal. Hice notar que en el artículo inaugural en el cual se habla del Ich—Ideal, del ideal del yo, Zur Einführung des Narzisemus(263) de vez en cuando aparece Ideal—Ich. Y Dios sabe que para todos nosotros es un tema de debate; algunos, yo mismo, dicen que no se podría ni por un instante descuidar bajo la pluma de Freud, tan precisa en lo que se refiere al significante, una tal articulación, y otros dicen que es imposible, examinando el contexto detenerse de alguna manera allí.

Sin embargo hay una cosa segura, y es que aún los que están en esta segunda posición serán los primeros, como lo verán en el próximo número de Analyse, en diferenciar efectivamente en el plano psicólogo al ideal del yo, del yo ideal. Nombré a mi amigo Lagache, de quien verán que en su artículo sobre la Estructura de la personalidad, hace una distinción de la cual puedo decir, sin por eso disminuirla en absoluto, que es descriptiva, extremadamente fina, elegante y clara. En el fenómeno, esto no tiene en absoluto la misma función.

Simplemente, verán que en una respuesta que he dado especialmente para ese número, elaborado en relación a lo que nos da como temática sobre la estructura de la personalidad, hice notar una cierta cantidad de puntos; el primero de ellos es que se podría objetar que hay allí un abandono del método que él mismo anunció que se proponía seguir en materia metapsicológica, en materia de elaboración de la estructura, y que consistiría en una formulación, como él dice, que sea distante de la experiencia, es decir, que sea, hablando con propiedad, metapsicológica; la diferencia clínica y descriptiva de los dos términos, ideal del yo, y yo ideal, está planteada insuficientemente en el registro del método que él mismo se propuso. Pronto verán todo esto en su lugar.

Quizás vaya hoy a anticipar desde ya la forma metapsicológica completamente concreta en la cual se puede situar, en el interior de esta gran economía, esta temática económica introducida por Freud en torno a la noción del narcisismo, precisar muy bien la función de uno y de otro.

Pero aún no llegué allí. Simplemente lo que les designo es el término de Ich-Ideal, o ideal del yo, en tanto que en inglés es traducido por Ego-ideal. En inglés, este lugar del

PSIKOLIBRO

determinativo, del determinante, es mucho más ambigüo en un grupo de dos términos como Ego ideal, en que ya encontramos la huella, si puede decirse, semántica de lo que ocurrió como deslizamiento, como evolución de la función dada a este término cuando se lo quiso utilizar para marcar en qué se convertía el analista para el analizado.

Se dijo muy tempranamente, el analista toma para el analizado el lugar de su ideal del yo. Puede ser cierto o no. Es en el sentido verdadero que esto ocurre. O fácilmente. Aún diría más, les daré enseguida un ejemplo de hasta qué punto es común, hasta qué punto, para decirlo todo, un sujeto puede instalar posiciones a la vez fuertes y confortables; es bien de la naturaleza de lo que llamamos resistencia. Quizás es aún más verdadero en cuanto a una posición ocasional y aparente del tropiezo de ciertos análisis.

Esto no quiere decir en absoluto que agote la cuestión, para decirlo todo, que el analista de ninguna manera puede satisfacerse de eso —quiero decir satisfacerse en el interior del análisis del sujeto— , que pueda, en otros términos, llevar el análisis hasta su término sin desalojar al sujeto de esta posición que el sujeto toma en tanto le da la posición del ideal del yo. Aún más, esto plantea la cuestión de lo que esta verdad se revela deber ser en el devenir. A saber, si, finalmente, y después del análisis de la transferencia, el analista no debe (...) ver nota(264) lo que no sólo está en juego. Es aquélla que jamás fue dicho. Pues a fin de cuentas, lo que reviste el artículo del cual les hablaba hace un momento, es algo que, en el momento que aparece, no es tanto una posición de investigación —en relación a los años 20, en que se eleva el viraje de la técnica analítica, como se expresa todo el mundo; tuvieron tiempo para reflexionar y ver claro(265).

Hay en este artículo, que no puedo recorrer en todos sus detalles con ustedes, pero al cual les ruego se remitan —por otra parte es algo de lo cual volveremos a hablar —, no nos vamos a detener en esto, más aún en tanto que lo que quiero decirles se refiere al texto inglés, y es por eso que es éste el que tengo aquí conmigo, aún cuando el texto alemán es más vivo; pero no estamos hablando de las precisiones del texto alemán, estamos en el nivel del deslizamiento semántico que expresa lo que de hecho produjo en el nivel de una crítica interna al analista, en tanto que es el analista, él solo, amo a bordo, y colocado frente a frente con su acción, a saber, para él el ahondamiento, el exorcismo, la extracción de sí mismo, necesaria para que tenga una percepción justa de su relación consigo mismo, con esta función del ego ideal, del ideal del yo en tanto que para él, como analista, y en consecuencia de manera particularmente necesaria, esta sostenida en el interior de lo que llamé la masa analítica.

Pues si no lo hace, lo que ocurre, lo que efectivamente ocurrió, a saber, que a través de un deslizamiento, un deslizamiento de sentido que en este nivel no es un deslizamiento que pueda ser conocido de ninguna manera como parcialmente exterior al sujeto, como un error, para decirlo todo, sino un deslizamiento que lo implica profundamente, subjetivamente; y lo que ocurre en la teoría, a saber, que si en 1933 se hace pivotear un artículo sobre transferencia y amor, por entero alrededor de una temática que propiamente es la del ideal del yo, y sin ningún tipo de ambigüedad, veinte o veinticinco años después, aquélla de que se trata, de una manera, digo, teorizada en los artículos que lo dicen claramente, en lo que se refiere a las relaciones del analizado y del analista, es de las relaciones del analizado en tanto que el analista tiene un moi que se puede llamar ideal, pero en un sentido bien diferente tanto del ideal del yo como del sentido concreto al cual aludía hace un momento, y que ustedes pueden dar voy a volver a eso e ilustrar todo esto mediante la función del yo ideal. Es un yo ideal, si puedo decirlo, realizado, el moi del analista, y un yo ideal en el mismo sentido en que se dice que un automóvil es un automóvil ideal.

No es un ideal de automóvil, ni el sueño de un automóvil cuando está completamente sólo en el garaje, es verdaderamente un buen y sólido automóvil.

Tal es el sentido que termina por tomar —si no fuera más que eso, una cosa literaria, una cierta forma de articular que el analista tiene que intervenir como alguien que sabe un poco más que el analizado, todo esto sería simplemente del orden de la chatarra, quizás no tendría tanto alcance, pero es que esto traduce algo completamente diferente, traduce una verdadera implicación subjetiva del analista(266) en ese deslizamiento mismo del sentido de esta pareja de significantes, moi e ideal.

No debemos extrañarnos en absoluto de un efecto de esta índole. No es más que un relleno; no es más que el último término de algo cuyo resorte es mucho más constitutivo de esta aventura que simplemente este punto particular, casi caricaturesco, del cual saben que es aquél en que todo el tiempo lo enganchamos. No estamos aquí más que para eso.

¿De dónde provino todo eso? Del viraje de 1920. ¿Alrededor de qué gira el viraje de 1920? Alrededor del hecho que —la gente de la época lo dice, los héroes de la primera generación analítica— la interpretación ya no funciona como funcionaba. Ya no es más la era para que esto funcione, para que tenga éxito. ¿Y por qué? Esto no asombró a Freud. Lo había dicho hacía mucho tiempo. Se puede marcar el texto en que dice, muy tempranamente, en los Ensayos Técnicos (Essais Techniques), que debemos aprovechar la apertura del inconsciente porque dentro de poco habrá encontrado un truco. ¿Qué significa esto para nosotros, que, habiendo realizado esta experiencia y deslizándonos nosotros mismos con ella, podemos no obstante encontrar puntos de referencia?

Digo que el efecto de un discurso —hablo de aquel de la primera generación— que, basado sobre el efecto de un discurso, el inconsciente, no sabe que es de eso de lo que se trata, porque por más que estuviera allí, y desde la Treumdeutung, donde les enseño a reconocerla, a deletrearla, a ver que bajo los términos de los mecanismos del inconsciente no se trata constantemente de otra cosa que del efecto del discurso... efectivamente es esto: el efecto de un discurso que, basado en el efecto de un discurso que no lo sabe, llega necesariamente a una nueva cristalización de este efecto de inconsciente que torna opaco a este discurso.

Nueva cristalización, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir los efectos que comprobamos, a saber, que ya no tiene el mismo efecto sobre los pacientes que se les de ciertas ideas generales, ciertas claves, que se maneje frente a ellos ciertos significantes.

Pero, observen bien, las estructuras subjetivas que corresponden a esta nueva cristalización, no necesitan ser nuevas. A saber, estos registros, estos grados de alienación, si puedo decirlo, que en el sujeto podemos especificar, calificar con los términos, por ejemplo de moi, superyó, ideal del yo, son como ondas estables, pase lo que pase, estos efectos que hacen recular, que inmunizan, mitridatizan(267) al sujeto en

PSIKOLIBRO

relación a un cierto discurso, que impiden que sea éste el que pueda seguir funcionando cuando se trata de llevarlo allí donde lo acabamos de llevar, es, a saber, su deseo. Esto no modifica nada sobre los puntos modales donde él, como sujeto, va a re conocerse, va a instalarse.

Y es esto lo que, en este viraje, Freud constata. Si Freud intenta definir cuáles son esas necesidades estables, esas zonas fijas en la constitución subjetiva, es porque es esto lo que le parece a él notablemente como constante; pero no es para consagrarlas que se ocupa de ellas y las articula: es con la idea de plantearlas como obstáculos.

No es para instaurar como una especie de inercia irreductible, que coloca allí en primer plano, la función Ich pretendidamente sintética del moi, si bien habla de ella. Y sin embargo es así como fue interpretado de ahí en más. Es por eso justamente que tenemos que reconsiderar esto como los acting-out de la autoinstitución del sujeto en su relación con el significante por un lado, y con la realidad por el otro. Es para abrir un nuevo capítulo de la acción analítica.

Es en tanto que masa organizada por el ideal del yo analítico, tal como efectivamente se ha desarrollado bajo la forma de ciertos espejismos, de los cuales en primer plano está, por ejemplo, este que está puesto bajo el término del moi fuerte, tan frecuentemente mal implicado en los puntos en que se cree reconocerlo.

Que intente aquí hacer algo de lo que, con todas las reservas que esto implica, podría decir que es un esfuerzo de análisis en el sentido propio del término; que para invertir el apareamiento de los términos que constituye el titulo del artículo de Freud al cual me refería hace un momento, uno de los aspectos de mi seminario podría llamarse Ich-psychologie und Massenanalyse(268), es en tanto que vino, que fue promovida al primer plano de la teoría analítica, la Ich-Psychologie, que constituye un tapón, una barrera, una inercia desde hace más de una década, a todo recomienzo de la eficacia analítica; es en tanto que las cosas son así que conviene interpelar como tal a la comunidad analítica, permitiendo a cada uno echar una mirada sobre lo que viene de esto a alterar la pureza analítica de su posición frente a aquél ante el cual debe responder, ante su analizado, en tanto él mismo se inscribe, se determina por los efectos que resultan de la masa analítica, quiero decir de la masa de los análisis, en el estado actual de su constitución y de su discurso; uno no se equivoca para nada respecto de lo que estoy diciendo.

Se trata allí de algo que no es del orden de un accidente histórico, poniendo el acento sobre accidente; estamos en presencia de una dificultad, de un impasse, que se refieren —han escuchado hace un rato colocarlo en un lugar privilegiado de lo que yo expresaba— a la acción analítica Si hay un lugar en que el término de acción —desde hace algún tiempo cuestionado en nuestra época moderna por los filósofos— pueda ser reinterrogado de una manera que quizás sea decisiva, por paradójica que parezca esta afirmación, es en el nivel de aquél de quien se podría creer que es el que más se abstiene al respecto, a saber, el analista.

Reiteradas voces en estos últimos años, en mi seminario, recuérdenlo, a propósito del obsesivo y de su estilo de performance, incluso de hazañas —y lo volverán a encontrar en el escrito con que di su forma definitiva a mi informe de Royaumont—, he colocado el acento sobre lo que nuestra experiencia muy particular de la acción, como acting out, en el tratamiento, debe permitirnos introducir como nuevo relieve, original a toda reflexión temática sobre la acción.

Si hay algo que el analista puede ponerse de pié para decir, es que la acción como tal, la acción humana si lo quieren, está siempre ineficacia en la tentativa, en la tentación de responder al inconsciente. Y propongo a cual quiera que se ocupe, a cualquier título, de lo que merece este nombre de acción, especialmente al historiador, siempre que no renuncie a esto que, diversas maneras de formularlo, hace vacilar nuestro espíritu, a saber, el sentido de la historia; le propongo retomar en función de una tal Formulación, la pregunta sobre lo que, a pesar de todo, podemos eliminar del texto de la historia, a saber, que su sentido no nos arrastra pura y simplemente, como el famoso perro muerto, sino que allí en la historia ocurren acciones.

Pero la acción que esta en cuestión para nosotros, es la acción analítica. Y para ella no es discutible que sea una tentativa de responder al inconsciente. Y tampoco es discutible que lo que en nuestro sujeto ocurre, que nuestra experiencia ha habituado, ese algo que hace un analista, lo que determina que sepamos lo que decimos, aún si no sabemos decirlo muy bien, cuando decimos esto, es un acting-out en el sujeto en análisis. La formula más general que se pueda dar de eso —y es importante dar la fórmula más general—, porque aquí, si se dan fórmulas particulares el sentido de las cosas se oscurece, si se dice: es una recaída del sujeto, por ejemplo, o si se dice: es efecto de nuestras boludeces, uno oculta aquello de que se trata. Seguro que puede ser eminentemente eso. Son casos particulares de estas definiciones que les propongo en lo que se refiere al acting out.

Porque la acción analítica es tentativa, también es tentación, a su manera, de responder al inconsciente; el acting out es ese tipo de acción por la cual en determinado momento del tratamiento, sin dada en tanto que es especialmente solicitado —quizás es por nuestra tontería, quizás por la suya, pero esto es secundario, poco importa—, el sujeto exige una respuesta exacta.

Toda acción, acting out o no, acción analítica o no, tiene una cierta relación con la opacidad de lo reprimido; y la acción más original, con lo reprimido más original, con la Urverdrängung(269). Y entonces también debemos —allí está lo importante de la noción de Ürverdrängung que está en Freud y que puede aparecer como opaca—, es por eso que intento darles un sentido de eso. Se sostiene en esto: que es lo mismo que lo que de alguna manera intenté articular para ustedes la ultima vez, cuando les decía que no podemos hacer otra cosa más que comprometernos nosotros mismos en la Versagung más original; es lo mismo que se ex presa en el plano teórico en la siguiente fórmula: que, a pesar de todas las apariencias, no hay metalenguaje.

Puede existir un metalenguaje en el pizarrón, cuando escribo pequeños signos, a, b, x, kapa , esto anda, va, y funciona, son las matemáticas. Pero en lo que concierne a lo que se llama la palabra (parole), a saber, que un sujeto se compromete en el lenguaje, sin duda se puede hablar de la palabra (parole) y ven que estoy haciéndolo, pero al hacerlo están comprometidos todos los efectos de la palabra (parole), y es por eso que se les dice que en el nivel de la palabra (parole) no hay metalenguaje. O si quieren, que no hay

PSIKOLIBRO

metadiscurso. Para concluir, no hay acción que trascienda definitivamente los efectos de lo reprimido. Quizás, si en último término hay alguna, como máximo es aquella en que el sujeto como tal se disuelve, se eclipsa y desaparece. Es una acción a propósito de la cual no hay nada decible. Si quieren, es el horizonte de esta acción el que da su estructura al fantasma.

Y mi pequeña notación, es por eso que es algebraica, que sólo puede escribirse con tiza en el pizarrón, que la notación del fantasma $(a , que se puede decir, deseo de a minúscula, el objeto del deseo.

Verán que todo esto nos llevará tal vez a darnos cuenta, de una forma más precisa, de la necesidad esencial que hay de que no olvidemos este lugar justamente indecible, en tanto que el sujeto se disuelve allí, que sólo la noción algebraica puede preservar en la fórmula que les doy del fantasma.

En este artículo Transferencia y amor, de los nombrados Jekels y Bergler, han dicho pues en el '33, cuando aún estaban en la Sociedad de Viena —hay una intuición clínica brillante que da, como es habitual, su peso, su valor, a este articulo: ese relieve, ese tono que hace que sea un articulo de lo que se denomina la primera generación, aún ahora, lo que nos gusta de este artículo, es cuando trae algo como esto. Esta intuición está en que hay una relación, una relación estrecha, entre el termino del amor y de la culpabilidad.

Jekels y Bergler nos dicen, contrariamente a la majada(270), donde el amor se baña en la beatitud, observen un poco lo que ven, no es simplemente que el amor sea a menudo culpable, sino que se ama para escapar a la culpabilidad. Evidentemente, estas no son cosas que se puedan decir todos los días. De cualquier manera, es un poco infantil(271) para la gente a la que no le gusta Claudel, para mi es del mismo orden que venga a decirnos cosas como éstas.

Si se ama, en resumen, es porque aún está en algún lugar la sombra de aquél, a quien una mujer muy chistósa con la que viajábamos por Italia llamaba il vecchio con la barba, aquél que se ve por todas partes en los primitivos.

Pues bien, está muy hermosamente sostenida esta tesis de que, en el fondo, el amor es necesidad de ser amado por aquél que podría tornarlo a uno culpable. Y justamente si se es amado por aquél o aquélla, es mucho mejor.

Se trata de esas perspectivas analíticas que calificaría justamente del orden de esas verdades de buena ley(272) que naturalmente también son de mala, porque es una ley (aloi), dicho de otra manera, una aleación,y que no se distingue claramente que es una verdad clínica. Pero como tal, si puedo decir así, es una verdad collabée(273). Hay allí una especie de aplastamiento de una cierta articulación. No es el gusto por las obras aburridas(274) lo que hace que quiera separar nuevamente estos metales, el amor y la culpabilidad —en esta ocasión—, es que el interés de nuestros descubrimientos descansa por entero sobre estos efectos de apisonamiento de lo simbólico en lo real, en la realidad, como se dice, con los cuales tenemos que ver constantemente. Y es con esto que progresamos, que mostramos resortes eficaces, aquellos con los cuales tenemos que ver.

Está muy claro, ciertamente, que si la culpabilidad no está siempre o inmediatamente interesada en el desencadenamiento, en los orígenes de un amor, en el relampagueo, si puedo decir, del enamoramiento, del flechazo, no es menos cierto que aún en las uniones inauguradas bajo auspicios tan poéticos, con el tiempo ocurre que sobre el objeto amado vienen a aplicarse, a centrarse todos los efectos de una censura activa. No es simplemente que alrededor de él venga a reagruparse todo el sistema de las prohibiciones, sino también que es a el que se viene en esta función de la conducta, tan constitutiva de la conducta humana, que se llama pedir permiso.

El rol, no digo del ideal del yo, sino del superyó, efectivamente como tal, y en su forma más opaca, y más desconcertante, la incidencia del superyó en las formas muy auténticas, en las formas de mejor calidad de lo que se llama la relación amorosa, es algo que ciertamente, de ninguna manera debe ser descuidado.

Y entonces está esta intuición en el artículo de nuestros amigos Jekels y Bergler, y por otro lado, está la utilización parcial, y verdaderamente así, brutal, como un rinoceronte, de lo que Freud ha aportado, ha percibido como económico, bajo el registro del narcisismo, la idea de que toda finalidad de la ecuación libidinal apunta en último término a la restauración de una integridad primitiva, a la reintegración de todo lo que es, si recuerdo bien, Abtrennung(275), todo lo que en cierto momento fue llevado por la experiencia a ser considerado por el sujeto como se parado de él.

Esta noción teórica, es de las más precarias a ser aplicada en todos los registros y en todos los niveles. La cuestión de la función que esto juega en el momento de la Introducción al narcisismo, en el pensamiento de Freud, es una cuestión (...) ver nota(276)), se trata de saber si pode más tenerle fe, a saber, si como los autores lo dicen en términos claros —pues se sabía (...) ver nota(277), todo el contorno de las aporías de una posición en esta generación, en la que no se era formado en serie— se pueda formular esto con el término de milagro del investimiento(278) de los objetos. Y, en efecto, en una tal perspectiva es un milagro.

Si el sujeto verdaderamente está en el nivel libidinal, constituido de tal manera que su fin y su objetivo sean el satisfacerse con una posición enteramente narcisista, pues bien, cómo es que no consigue, en rasgos generales, quedarse allí. Para decirlo todo, que si algo pare de hacer palpitar, por poco que sea esta mónada, en el sentido de una reacción, se puede muy bien concebir teóricamente que todo su fin sea, a pesar de todo, volver a esta posición de inicio. Difícilmente se ve lo que puede condicionar este enorme rodeo, que por lo menos constituye una estructuración compleja y rica, que es aquella con la que tenemos relación en los hechos.

Y es esto de lo que se trata, y a lo cual a lo largo de este artículo, los autores van a procurar responder; para ello se comprometen bastante servilmente, debo decirlo, en las vías abiertas por Freud, que son éstas: que el resorte de la complejización de esta estructura del sujeto, de la cual ustedes ven que hoy es lo que hace el equilibrio, el tema único de lo que les desarrollo, esta complejización del sujeto, a saber, la entrada en juego del ideal del yo, Freud, en la Introducción al narcisismo, nos indica que es el artificio por el cual el sujeto va a poder mantener su ideal —digamos, para abreviar, porque es tarde— de omnipotencia.

PSIKOLIBRO

En el texto de Freud, inaugural, sobre todo si se lo lee, esto ocurre, esto pasa, y después aclara en ese momento bastantes cosas para que no le pidamos más.

Está muy claro que, como el pensamiento de Freud corrió mucho a partir de allí, nuestros autores se encuentran frente a una complejización bastante seria de esta primera diferenciación a la cual tienen que hacer frente, a la distancia, a la diferencia que hay de un ideal del yo, que a fin de cuentas estaría hecho justamente para restituir al sujeto, ustedes ven en qué sentido, los beneficios del amor.

El ideal del yo es ese algo que al estar en sí mismo originado en las primeras lesiones del narcisismo se vuelve domesticado al ser introyectado. Es lo que nos explica Freud en otro lugar. En cuanto al superyó, se notará que a pesar de todo, hay que admitir que debe haber otro mecanismo, ya que al ser introyectado, no por eso el superyó deviene mucho más benéfico. Y me detengo allí, lo volveré a retomar.

Aquello a lo cual los autores son llevados necesariamente, es a recurrir a toda una dialéctica de Eros y Thánatos, lo cual no es un pequeño asunto. Es un poco exagerado, y hasta bastante lindo. Remítanse a este artículo, sacarán el jugo a su dinero.

Pero antes de dejarlos quisiera sin embargo sugerirles algo ágil y divertido, destinado a darles la idea de lo que una introducción más justa a la función del narcisismo permite articular mejor, y de una forma que con firma toda la práctica analítica desde que estas nociones han sido introducidas.

Yo ideal e ideal del yo evidentemente tienen la relación más estrecha con ciertas exigencias de preservación del narcisismo. Pero lo que les he propuesto a continuación, en el curso de mi primer abordaje a una modificación necesaria de la teoría analítica, tal como se comprometía en la vía en que les he mostrado hace un momento que el moi era utilizado, es efectivamente este abordaje el que, en lo que les enseño o enseñaba, se denomina el estadio del espejo(279). ¿Cuáles son las consecuencias de esto en lo que se refiere a esta economía del yo ideal, del ideal del yo, y de su relación con la preservación delnarcisismo?

Pues bien, porque es tarde, se los ilustraré de una manera que, espero, les parecerá divertida. Hace un momento hablé del automóvil, intentemos ver lo que es el yo ideal. El yo ideal es el hijo de la familia, al volante de su pequeño automóvil deportivo. Con él los llevará de paseo. Se hará el chistóso. Ejercitará su sentido del riesgo, que no es una mala cosa, su gusto por el deporte, como se dice, y todo va a consistir en saber cuál es el sentido que le da a esta palabra deporte; si deporte no puede ser también desafío a la norma, no digo sólo del código de la ruta, sino también de la seguridad.

Sea lo que fuere, es éste el registro en el que tendrá que mostrarse o no mostrarse, y, a saber, como conviene mostrarse superior a los demás, aún si esto consiste en decir que se es un poco exagerado(280). El yo ideal es eso. No abro más que una puerta lateral, pues lo que tengo que decir es la relación con el ideal del yo. Una puerta lateral con esto: que no deja sólo y sin objeto al yo ideal, porque después de todo en esta ocasión, no en todas, si se entrega a esos ejercicios escabrosos, ¿para qué es?, para enganchar una chica. ¿Es efectivamente para enganchar una chica , o por la forma de engancharla? Y que justamente, como sabemos, la chica puede perfectamente ser accesoria, incluso puede faltar. Para decirlo todo, ese costado que es aquél donde el yo ideal viene a tomar su lugar en el fantasma, vemos mejor, más fácilmente que en otro lugar, lo que regula la inflexión del tono de los elementos del fantasma, y que debe haber alguna cosa aquí, entre los dos términos, que se deslice, para que uno de los dos pueda tan fácilmente elidirse.

Este término que se desliza, lo conocemos. No hay necesidad aquí de mayores comentarios, es el pequeño phi, el falo imaginario. Y aquélla de lo que se trata, es efectivamente algo que se pone a prueba. ¿Qué es el ideal del yo? El ideal del yo, que tiene la relación más estrecha con este juego y esta función del yo ideal, está completamente constituido por el hecho que, de entrada se los he dicho —si posee su pequeño auto deportivo , es porque es el hijo de la familia, y porque es el hijo de papá; y, para cambiar de registro, si para Marie Chantal(281), como saben, se inscribe en el partido comunista, es para joder a su padre. El hecho de saber si ella no desconoce en esta función su propia identificación a lo que se trata de obtener jodiendo a su padre, es aún una puerta lateral que nos cuidaremos de empujar. Pero digamos bien que tanto la una como el otro, Marie Cantal y el hijo de papá al volante de su pequeño auto, estarían simplemente englobados en este mundo así desorganizado por el padre, si no existiera justamente el significante del padre, que permite, si puedo decirlo, extraerse de allí para imaginarse, y aún para llegar a joderlo. Es lo que se expresa... ver nota(282).

¿No es esto también decir que es el instrumento gracias al cual los dos personajes, masculino y femenino, pueden extroyectarse de la situación objetiva? La introyección finalmente es eso, organizarse subjetivamente de manera tal que en efecto el padre, bajo la forma del ideal del yo, que no es tan malo, sea un significante desde donde la pequeña persona, macho o hembra, venga a contemplarse, sin demasiadas desventajas, al volante de su pequeño automóvil, o esgrimiendo su tarjeta del partido comunista.

En suma, si de este significante introyectado el sujeto cae bajo un juicio que lo reprueba, permite por allí la dimensión de la reprobación, que como cada uno sabe, no tiene nada de desventajoso narcisísticamente. Pero entonces, resulta de ello que no podemos hablar tan sencillamente de la función del ego ideal como realizando de una manera, de alguna forma masiva, la coalescencia de lo que es beneficioso narcisístico como si fuera pura y simplemente inherente a un sólo efecto en el mismo punto.

Y, para decirlo todo, lo que intento articular les con mi pequeño esquema de la otra vez, que no volveré a hacer porque no tengo tiempo, pero que me imagino está aún presente en un cierto número de memorias, que es el de la ilusión del florero invertido, en tanto no es más que a partir de un punto que se puede ver surgir alrededor de las flores del deseo esta imagen real, obsérvenlo, del florero producido por el intermediario de la reflexión de un espejo esférico, dicho de otra manera, de la estructura particular del ser humano en tanto que la hipertrofia de su palium parece estar ligada a su prematuración.

La distinción necesaria del lugar en que se produce el beneficio narcisístico con respecto al lugar en que funciona el ego ideal, nos obliga a interrogar diferentemente la relación de uno y otro con la función del amor; esta relación con la función del amor, que no se trata de introducir —y menos que nunca, en el nivel que estamos del análisis de la

PSIKOLIBRO

transferencia— de una manera confusa.

Déjenme aún, para finalizar, hablarles del caso de una paciente. Digamos que ella se toma más que libertad con los derechos, sino con los deberes del lazo conyugal, y que, Dios mío, cuando tiene una relación, sabe llevar las consecuencias hasta el punto más extremo de lo que un cierto límite social, el del respeto ofrecido por la fachada de su marido, le ordena respetar. Digamos que es alguien, para decirlo todo, que sabe sostener y desplegar las posiciones de su deseo admirablemente bien. Y prefiero decirles que con el pasar del tiempo ha sabido mantener en el seno de su familia, quiero decir sobre su marido y sobre sus amables retoños, completamente intacto el campo de fuerzas, de exigencias, estrictamente centradas sobre sus propias necesidades libidinales.

Cuando Freud nos habla en algún lugar, si recuerdo bien, de la moral —es decir la moral de los estúpidos en lo que se refiere a la mujer, a saber las satisfacciónes exigidas, no hay que creer que esto siempre falla. Hay mujeres que tienen éxito, con la sola excepción de que ella, sin embargo, necesita un análisis.

¿Qué es lo que durante un buen tiempo yo realizaba para ella? Los autores de este artículo nos darán la respuesta. Efectivamente yo era su ideal del yo en tanto el punto ideal en que el orden se mantiene, y de una manera aún más exigida, que es a partir de allí que todo el desorden es posible. En resumen, no se trataba en esa época de que su analista pasara por un inmoral. Si yo hubiese tenido la torpeza de aprobar tal o cual de sus excesos, habría que haber visto el resultado de eso; más aún, lo que ella podía entrever de tal o cual atipia de mi propia estructura familiar o de los principios con los cuales educaba a aquellos que están bajo mi manto, que no era sin abrir para ella todas las profundidades de un abismo rápidamente vuelto a cerrar.

No crean que es tan necesario que el analista ofrezca efectivamente, gracias a Dios, todas las imagenes ideales que uno se forma sobre su persona. Simplemente, ella me señalaba en cada oportunidad todo aquélla de lo cual no quería saber nada en lo referente a mi. La única cosa verdaderamente importante, es la garantía que ella tenía, con seguridad pueden creérmelo, de que en lo referente a su propia persona yo no chistaría.

¿Qué quiere decir toda esta exigencia de conformismo moral? Los moralistas corrientes, como ustedes se imaginan, tienen la respuesta que, naturalmente, esta persona, para tener una vida tan plena, no debía ser de un ambiente popular. Y el moralista político les dirá que lo que se trata de conservar, es sobre todo una cubierta sobre las cuestiones que se pudieran plantear en lo que concierne a las legitimidades del privilegio social. Y esto aún más en tanto, como bien pueden imaginarlo, ella era un poco progresista.

Pues bien, ustedes ven, al considerar la verdadera dinámica de las fuerzas, es aquí que el analista tiene que decir su pequeña palabra, los abismos abiertos, se podría hacer de ellos como lo que está para la perfecta conformidad de los ideales y de la realidad del análisis. Pero creo que la verdadera cosa, la que debería ser mantenida en todos los casos al resguardo de toda discusión, es que ella tenía los más lindos pechos de la ciudad! Lo que, como se imaginan, las vendedoras de corpiños nunca contradicen.

PSIKOLIBRO



Clase 26

L'identification par ein einziger Zug

7 de Junio de 1961

Vamos a proseguir con nuestro propósito, a fin de llegar a formular nuestro objetivo, quizás osado, de este año, de formularlo que el análisis verdaderamente debe ser para responder a la transferencia. Lo que también implica en el futuro, la cuestión de saber lo que debe ser, lo que puede ser. Y es por eso que califiqué esta cuestión de osada.

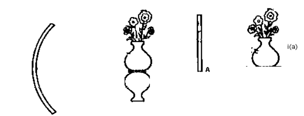
Han visto dibujarse la última vez, a propósito de la referencia que les he dado respecto al artículo de Jekels y Bergler, en la Imago del año 1934 —es decir un año después de haber hecho esta comunicación a la Sociedad de Viena—, que fuimos llevados a plantear la cuestión en los términos de la función del narcisismo, en lo que concierne a todo posible investimientolibidinal.

Ustedes saben respecto a este tema del narcisismo, lo que nos autoriza a considerar este dominio como ya abierto, ampliamente desempolvado, y de alguna manera a recordar las especificidades de nuestra posición. Me refiero a aquélla que les he enseñado aquí, en la medida que está interesada directamente, y que vamos a ver en qué agranda, generaliza a aquélla que habitualmente es dada o recibida en los escritos analíticos. Quiero decir que aún generalizándola, permite percibir ciertas trampas, inclusive en la particularidad de la posición comunmente promovida, articulada por los analistas.

Les indiqué la última vez, a propósito de Übertragung und Liebe(283) que si no podían encontrar todas, al menos ciertos impases que la teoría del narcisismo arriesga traer para aquéllos que los articulan.

Se puede decir que toda la obra de un Balint gira por entero alrededor de la cuestión del supuesto autoerotismo primordial y de la forma en que es compatible, a la vez, con los hechos observados y con el desarrollo necesario aplicado al campo de la experiencia analítica.

Es por eso que como soporte, acabo de hacerles en el pizarrón este pequeño esquema que no es nuevo, que además encontrarán aún mucho más prolijo, perfecto, en el próximo número de Psychanalyse. No quise hacerlo aquí en todos sus detalles (quiero decir, los detalles que recuerdan su pertinencia en el dominio óptico), tanto porque no soy especialmente aficionado a cansarme, como porque creo que al final habría convertido este esquema en más confuso. Simplemente les recuerdo esta vieja historia llamada de la ilusión, en las experiencias clásicas de física, de nivel divertido, del ramo invertido, a través del cual se hace aparecer, gracias a la operación del espejo esférico colocado detrás de un cierto aparato, la imagen lo subrayo —real— quiero decir, que no es una imagen vista a través del espacio, virtual, desplegada a través de un espejo —que se erige, a condición de respetar ciertas condiciones de iluminación a su alrededor, con una suficiente precisión, encima de un soporte, de un ramo que en realidad está disimulado debajo de este soporte.



Son artificios que también son utilizados en toda suerte de trucos que suelen presentar los ilusionistas. De la misma manera, se puede presentar cualquier otra cosa que no sea un ramo.

Aquí, es del florero mismo del que nos servimos, por razones de presentación y de utilización metafórica, un florero que aquí está debajo de ese soporte en carne y hueso, en su auténtica vasija. Este florero aparecerá bajo la forma de una imagen real, a condición de que el ojo del observador esté suficientemente alejado, y por otro lado evidentemente en el campo de un cono que representa un campo determinado por la oposición de las líneas que unen los límites del espejo esférico con el foco de este espejo, punto en el cual se puede producir esta ilusión.

Si el ojo está suficientemente alejado, se concluirá a la vez que estos mínimos desplazamientos no harán vacilar sensiblemente la imagen en sí misma, permitirán, a estos mínimos desplazamientos, apreciarlos como algo cuyos contornos finalmente se sostienen solos con la posibilidad de la proyección visual en el espacio. No será una imagen plana, sino que dará la impresión de un cierto volumen.

¿Por qué entonces se utiliza esto? Sólo para construir un aparato que tiene un valor metafórico, y que está fundado sobre esto: que si suponemos que el ojo de la observación, ligado por condiciones topológicas, espaciales, a estar de alguna manera incluido en el campo espacial que está alrededor del punto en que la producción de esta ilusión es posible, cumple estas condiciones, percibirá esta ilusión estando en un punto que le hace imposible percibirlo. Un artificio es posible para eso: consiste en colocar en algún lugar un espejo plano —que llamamos A mayúscula en razón de la utilización metafórica que le daremos más tarde—, en el cual puede ver producirse, de una forma reflejada, la misma ilusión bajo la especie de una imagen virtual de esta imagen real; dicho de otra manera, que él ve producirse allí algo que, en suma, está bajo la forma reflejada de una imagen virtual: la misma ilusión que se produciría para él si se colocase en el espacio real, es decir en un punto simétrico, en relación al espejo, de aquél que ocupa, y mirase lo que ocurre

PSIKOLIBRO

en el foco del espejo esférico, es decir el punto en que se produce la ilusión formada por la imagen real del florero.

Y al igual que en la experiencia clásica, en tanto es de la ilusión del ramo de lo que se trata, el florero tiene su utilidad en el sentido que es él quien permite al ojo fijar, acomodarse de una forma tal que la imagen real le aparezca en el espacio. Inversamente, suponíamos la existencia de un ramo real que la imagen real del florero vendría a rodear en su base.

Nosotros llamamos A a este espejo, i(a) a la imagen real del florero, y llamemos "a" a las flores. Y van a ver ustedes en qué nos va a servir para las explicaciones que tenemos que dar en lo que concierne a las implicaciones de la función del narcisismo, en tanto que el ideal del yo juega allí un rol de motor(284) que el texto original de Freud sobre la Introducción al Narcisismo ha introducido, y que es aquél que se tiene en cuenta cuando se nos dice que el motor del ideal del yo es asimismo el punto pivote, el punto mayor de esta suerte de identificación que intervendría como fundamental en la producción del fenómeno de la transferencia.

Este ideal del yo, por ejemplo en el artículo que está en cuestión, que verdaderamente no fue elegido al azar, se los dije la última vez; que, por el contrario fue elegido como ejemplar, significativo, bien articulado y representando, en la fecha en que fue escrito, la noción del ideal del yo tal como fue creada y generalizada en el ambiente analítico... Entonces, ¿cuál es la idea que se hacen los autores en el momento en que comienzan a elaborar esta función del ideal del yo, que es una gran novedad por su función tópica en la concepción del análisis? Si consultan en forma habitual los trabajos clínicos, los informes terapéuticos o las discusiones de casos, ello alcanza para darse cuenta de cuál es la idea que los autores tienen de eso.

Al mismo tiempo, se encuentran dificultades de aplicación... Y he aquí, en parte por lo menos, lo que elaboran. Sí se los lee con suficiente atención, surge que para ver cuál es la eficacia del ideal del yo, en tanto que interviene en la función de la transferencia, ellos lo van a considerar, a este ideal del yo, como un campo organizado de una cierta manera en el interior del sujeto.

Siendo la noción de interior una función topológica completamente capital del pensamiento analítico, incluso la introyección se refiere a eso. Es pues un campo organizado el que es considerado bastante ingenuamente, en la medida en que en esa época de ninguna manera están hechas las distinciones entre lo imaginario y lo real... Estamos obligados —este estado de imprecisión, de indistinción que presentan las nociones topológicas— a decir que globalmente tenemos que representarlo de una manera espacial o casi espacial, digamos (la cosa no está especificada, pero está implicada en la manera en que se nos habla de ella), como una superficie, o como un volumen; tanto en un caso como en el otro, como una forma de algo que, por el hecho de estar organizado a imagen de alguna otra cosa, se presenta como dando el soporte, el fundamento a la idea de identificación.

En resumen, en el interior de un cierto campo óptico, es una diferenciación producida por la operación particular que se llama identificación.

Es alrededor de funciones, de formas identificadas, que los autores van a plantearse preguntas. ¿Qué hacer para que finalmente puedan cumplir su función económica? No hace falta —porque hoy no es nuestro propósito ni nuestro objetivo (nos llevaría demasiado lejos)— que tengamos en cuenta lo que para los autores necesita la solución que van a adoptar, la cual en el momento en que surge, es bastante novedosa.

Aún no ha sido, lo verán, completamente vulgarizada. Quizás ella promovió por primera vez —de todas maneras, naturalmente, se trata sólo de promover de una forma acentuada, pues en efecto, en ciertas acepciones del termino de Freud al cual se refieren, acepciones laterales en los contextos de los cuales son tomadas prestadas, hay un esbozo de solución.

Para decir de qué se trata, es de la suposición que la propiedad de ese campo consiste en estar investido de una energía neutra. Lo que quiere decir la introducción en la dinámica analítica, de una energía neutra —es decir, en el punto de evolución de la teoría en que nos encontramos—, de una energía que se distingue no puede querer decir otra cosa — como no siendo ni la una ni la otra, como lo que quiere decir lo neutro de la energía propíamente libidinal, en tanto que la segunda tópica de Freud lo obligó a introducir la noción de una energía distinta de la libido en el Todestrieb (el instinto de muerte) y en la función desde entonces abrochada bajo el término de thánatos por los analistas, lo que ciertamente no contribuye a aclarar la noción. Y en un manejo opuesto, aparear los términos Eros y Thánatos. Es en todo caso bajo estos términos que la nueva dialéctica del investimiento libidinal es manejada por los autores en cuestión. Allí, Eros y Thánatos son esgrimidos como dos fatalidades, completamente primordiales, detras de toda la mecánica y la dialéctica analítica. Y el destino, el propósito, la puesta de ese campo neutralizado, he aquí donde se nos va a desarrollar en este artículo el destino del (...) (ver nota)(285), para recordar el término que Freud utiliza en lo que concierne a la pulsión, y explicarnos cómo podemosimaginarlo,concebirlo.

Para concebirlo, a este campo, con la función económica que seremos llevados a conservarle para tornarlo utilizable, tanto en su función propia del ideal del yo como en el hecho que es en el lugar de este ideal del yo que el analista será llamado a funcionar, he aquí lo que los autores son llevados a imaginar. Aquí, estamos en la metapsicología más elaborada, más elevada.

Ellos son llevados a concebir lo siguiente: que los orígenes concretos del ideal del yo —y esto sobre todo en tanto que no pueden separarlos, como es legítimo, de aquéllos del superyó—, que son distintos y sin embargo están apareados en toda la teoría; ellos no pueden —y, después de todo, si se puede decir, no tenemos nada para envidiarles con lo que los desarrollos de la teoría kleiniana nos han aportado desde entonces ellos no pueden concebir los orígenes más que bajo la forma de una creación de thánatos.

En efecto, es absolutamente cierto que si se parte de naciones del narcisismo original, perfecto en cuanto al investimiento libidinal, si se concibe que todo lo que es del orden del objeto primordial está primordialmente incluido por el sujeto en esta esfera narcisística, en esta mónada primitiva del goce con la cual está identificado, de una forma por cierto arriesgada, el lactante, no se ve muy bien lo que podría ocasionar la fractura subjetiva de ese monadismo primitivo. Y los autores, en todo caso, no dudan ellos mismos en

PSIKOLIBRO

considerar esta deducción como imposible.

Pero, si en esta mónada esta también incluida la potencia devastadora de thánatos, quizás podamos considerar que es allí donde está la fuente de algo que obliga al sujeto —si se puede resumir así— a salir de su autoenvoltura (...) (ver nota)(286). En resumen, los autores no dudan no me responsabilizo de ello; los comento y les ruego que se remitan al texto para ver que es efectivamente como lo presento — en atribuir a thánatos como tal la creación del objeto.

Por otro lado, ellos mismos están bastante sorprendidos como para introducir al final de sus explicaciones, en las últimas páginas del artículo, no sé qué pequeña interrogación humorística: ¿habríamos estado a punto de decir que es sólo a través del instinto de destrucción que nos ponemos verdaderamente en contacto con cualquier objeto que sea? .

En verdad, si se interrogan así, para permitir de alguna manera moderar, poner un toque de humor sobre su propio desarrollo, después de todo nada viene a corregir, en efecto, este cuadro completamente necesario, este rasgo , si se es llevado a seguir el camino de estos autores. Se los señalo al pasar.

Además, por el momento, no es tanto esto lo que para nosotros crea un problema, como esto que es concebible al menos localmente, dinámicamente , como notación de un momento significativo de las primeras (...) (ver nota)(287) infantiles: en efecto, es que quizás sea en un arranque, en un momento de agresión que se ubica la diferenciación, si no de todo objeto, a partir del momento en que el conflicto haya explotado, es el hecho de que en cierto grado pueda luego ser introyectado, lo que le dará su precio y su valor.

También, encontramos allí el esquema clásico y original de Freud. Es de esta introyección de un objeto imperativo, prohibitivo, esencialmente conflictivo, que Freud nos dice siempre que, en efecto, es en la medida en que este objeto, el padre, por ejemplo, en este caso, en una primera esquematización somera y grosera del complejo de Edipo, es en tanto que este objeto habrá sido interiorizado, que constituirá ese superyó que constituye en total un progreso, una acción beneficiosa desde el punto de vista libidinal; ya que al ser reintroyectado por este hecho —una primera temática freudiana—, entra en la esfera que en suma no sería otra cosa que ser interior, por ese sólo hecho está suficientemente narcisizado como para poder ser, para el sujeto, objeto de investimientolibidinal.

Es más posible hacerse amar por el ideal del yo que por lo que fue, en su momento, su original, el objeto. No es menos cierto que, por más introyectado que esté, continúa constituyendo una instancia incómoda. Y es este carácter de ambigüedad el que lleva a los autores a introducir esta temática de un campo de investimiento neutro, de un campo de apuesta(288) que por turno será ocupado, luego evacuado, para ser ocupado nuevamente, por uno de los dos términos — cuyo maniqueísmo nos molesta un poco, hay que decirlo, —los de Eros y Thánatos, y en particular, será en un segundo tiempo— o más exactamente, es al sentir la necesidad de escandirlo como un segundo tiempo que los autores se darán cuenta de lo que Freud había introducido desde el inicio, a saber, la función posible del ideal del yo en la Verliebtheit y también en la hipnosis, como ustedes saben. Hypnose und Verliebtheit(289), es éste el título de uno de los artículos que Freud escribió, en el cual analiza una Massen-psychologie. Es en tanto que este ego ideal, este ideal del yo constituído, introyectado desde un principio, puede ser proyectado sobre un objeto; "proyectado" subraya aquí una vez más en qué medida el hecho de no distinguir en la teoría clásica los diferentes registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, hace que estas fases de la introyección y de la proyección, que después de todo no son oscuras sino arbitrarias, suspendidas, gratuitas, libradas a una necesidad que sólo se explica por la contingencia más absoluta... Es en la medida en que este deal del yo puede ser reproyectado sobre un objeto, que si este objeto viene a serles favorable, a mirarlos con buenos ojos, será para ustedes este objeto del investimiento amoroso a primera vista, en la medida en que aquí la descripción de la fenomenología de la Verliebtheit es introducida por Freud a un nivel tal, que torna posible su ambigüedad casi total con los efectos de la hipnosis.

Los autores consideran que luego de esta segunda proyección, nada nos detiene, en todo caso, nada los detiene para implicar una segunda reintroyección que hace que en ciertos estados más o menos extremos, entre los cuales no dudan en colocar en el límite a los estados de manía, el propio ideal del yo, aunque sería llevado por el entusiasmo de la efusión de amor implicada en el segundo tiempo, en la segunda proyección, el ideal del yo, puede devenir para el sujeto completamente idéntico, jugando la misma función que lo que se establece en la relación de total dependencia de la Verliebtheit (...) (ver nota)(290). En relación a un objeto, el ideal del yo puede devenir él mismo algo equivalente a lo que es llamado en el amor, que puede dar la plena satisfacción del querer ser amado, del "geliebt wenden wollen".

Pienso que de ninguna manera es testimonio de una exigencia exagerada en materia conceptual, sentir que si estas descripciones, sobre todo cuando están ilustradas, arrastran tras ellas ciertos jirones de perspectiva cuyos flashes volvemos a encontrar en la clínica, no podríamos satisfacernos completamente, por muchos motivos..

Para marcar enseguida lo que creo poder decir, que articula de una manera más elaborada un esquema como aquél del pequeño montaje que —al igual que toda descripción de esta especie, de orden tópico, como los que hizo el propio Freud— no tiene evidentemente ningún tipo, no sólo de pretensión, sino aún de posibilidad de representar cualquier cosa que sea del orden de lo orgánico: entiéndase bien que no somos de aquellos que, como sin embargo se ve por escrito, se imaginan que con la operación quirúrgica conveniente, una lobotomía, se extraiga de algún lugar el superyó, con la cucharita. Hay gente que lo cree, que ha escrito que era uno de los efectos de la lobotomía; que se extraía el superyó, que se lo colocaba de costado sobre una bandeja. No se trata de eso.

Observemos lo que articula el funcionamiento implicado por este pequeño aparato. No es por nada que reintroduce una metáfora de naturaleza óptica, para eso ciertamente hay una razón, que no es sólo la de la comodidad: es estructural . Es en tanto que lo que es del orden del espejo va mucho más lejos que el modelo, en lo que concierne al resorte propiamente imaginario, que aquí interviene el espejo. Pero no se fíen, evidentemente es un esquema un poco más elaborado que aquel de la experiencia concreta que se produce delante del espejo. Es efectivo que para el niño ocurre algo delante de una superficie real, que efectivamente juega el rol de espejo.

PSIKOLIBRO

Ese espejo, habitualmente un espejo plano, una superficie pulida, no debe confundirse con lo que aquí esta representado como espejo plano. El espejo plano que está aquí; tiene otra función. Este esquema posee el interés de introducir la función del gran Otro, cuya inicial, bajo la forma de A, está aquí colocada en el nivel del aparato del espejo plano; de introducir la función del gran Otro, en tanto debe estar implicada en estas elaboraciones del narcisismo respectivamente connotadas, que deben ser connotadas de una forma diferente como ideal del yo y como yo ideal.

Para no hacerles de esto una descripción un tanto árida, que al mismo tiempo arriesgaría parecer lo que no es, a saber, arbitraria, lo haré bajo la forma de abordar el comentario que implican los autores a los cuales nos referíamos, en la medida que eran llevados, exigidos por la necesidad de hacer frente a un problema de pensamiento, de referencia. Ciertamente, no es en este sentido para acentuar los efectos negativos, sino más bien, es siempre más interesante lo que hay de positivo.

Observemos, pues, que al escucharlos, el objeto está supuesto como creado por qué: hablando con propiedad, por el instinto de destrucción: Destruktions-Trieb, Thánatos, como lo llaman. Digamos, por qué no, el odio. Sigámoslos. Si es verdad que es así, ¿cómo podemos concebirlo? Si es la necesidad de destrucción la que crea el objeto, tiene todavía que quedar algo del objeto después del efecto destructivo. No es del todo impensable. No sólo no es ímpensable, sino que volvemos a encontrar lo que nosotros mismos elaboramos de otra manera, en el nivel de lo que llamemos el campo de lo imaginario y los efectos de lo imaginario. Pues, si se puede decir, lo que permanece, lo que sobrevive del objeto después de este efecto libidinal, ese Trieb de destrucción, después del efecto propiamente thanatógeno que está así implicado, es justamente lo que eterniza al objeto, bajo el aspecto de una forma; es lo que lo fija para siempre como tipo en lo imaginario.

En la imagen, hay algo que justamente trasciende el movimiento, lo mutable de la vida, en el sentido que ella le sobrevive: incluso es, en efecto, uno de los primeros pasos del arte, antiguo para nosotros, en la medida que en la escultura, es eternizado el muerto. Asimismo, es en cierta manera, en nuestra elaboración del espejo, la función que es cumplida por la imagen del sujeto, en tanto que algo le es repentinamente propuesto, en lo cual no sólo recibe simplemente el campo de algo en que se reconoce, sino de algo que ya se presenta como un Urbild ideal, como algo a la vez adelante y atrás, como algo de siempre, algo que subsiste por sí mismo, como algo frente a lo cual esencialmente vuelve a sacar sus propias fisuras de ser prematuro, de ser que se experimenta él mismo (en el momento en que la imagen llega a su percepción) como aún no suficientemente coordenado (coordonné) como para responder a esta imagen en su totalidad.

Es muy sorprendente ver al niño pequeño a veces aún encerrado en esos pequeños aparatos con los cuales comienza a intentar a hacer las primeras tentativas de marcha, y en el cual aún el gesto de tomar el brazo o la mano, están marcados por el estilo de la disimetría, de la inadecuación, —ver a este ser, aún insuficientemente estabilizado, incluso en el nivel cerebeloso, verlo sin embargo, agitarse, inclinarse, asomarse, retorcerse, con todo un balbuceo expresivo, frente a su propia imagen, siempre que se haya colocado a su alcance un espejo suficientemente bajo, y mostrando de alguna manera viva el contraste entre esta cosa dibujable (dessinable) de uno que está frente a él proyectado, que lo atrae, con el cual se obstina en jugar, y ese algo incompleto que se manifiesta en sus propios gestos.

Y he aquí mi vieja temática del estadio del espejo, en tanto supongo allí, en tanto veo allí un punto ejemplar, un punto altamente significativo que nos permite presentificar, imaginar los puntos claves, los puntos de encrucijada, donde se puede hacer jugar, concebirse la renovación de esta especie de posibilidad siempre abierta al sujeto, de una autorruptura, de un autodesgarramiento,de una automordedura, frente a ese algo que a la vez es él y un otro. Allí veo una cierta dimensión del conflicto en que no hay otra solución que aquélla de un "o bien, o bien". Tiene que tolerarlo, ya sea como una imagen, insoportable, que lo arrebata a sí mismo, o bien lo tiene que romper enseguida, es decir, invertir la posición considerada como anulada, anulable, rompible, que tiene frente a sí mismo, y conservar de sí mismo, lo que en ese momento es el centro de su ser, la pulsión de ese ser a través de la imagen, esta imagen del otro, sea especular o encarnada que en él puede ser evocada.

Aquí es totalmente articulable la ligazón, la relación de la imagen con la agresividad.

¿Acaso es concebible un desarrollo, una temática que llegue a una consistencia suficiente del objeto, a un objeto que nos permita concebir la diversidad de la fase objetal tal como se desarrolla en la continuación del individuo, acaso es posible un tal desarrollo?

De una cierta manera, se puede decir que ha sido intentado; de una cierta manera, se puede decir que la dialéctica hegeliana del conflicto de las conciencias no es, después de todo, otra cosa que este intento de elaboración de todo el mundo del saber humano a partir de un puro conflicto radicalmente imaginario y radicalmente destructivo en su origen. Ustedes saben que ya marqué los puntos críticos, los puntos de hiancia, en diferentes ocasiones, y no es eso lo que voy a renovar hoy.

Pienso que para nosotros no hay ninguna posibilidad, a partir de este inicio radicalmente imaginario, de deducir todo lo que la dialéctica hegeliana cree poder deducir de esto. Existen implicaciones, desconocidas por ella misma, que le permiten funcionar, que de ninguna manera pueden contentarse con este soporte. Diré que incluso si la mano de un sujeto de muy corta edad, créanme, en la observación más directa, más común, que si la mano que se tiende hacia la figura de su semejante, armada con una piedra (el niño no necesita tener mucha edad para tener, si no la vocación, al menos el gesto de Caín), si esta mano es detenida, aunque sea por otra mano, a saber, la de aquél que es amenazado, y si a partir de allí a esta piedra la colocan juntos, constituirá de alguna forma un objeto —tal vez un objeto de acuerdo, de disputa— que será en este sentido la primera piedra, si quieren, de un mundo objetal, pero que nada irá más allá, nada se construirá sobre eso.

Es el caso evocado en eco, en una armónica(291) que se llama: el que debe tirar la primera piedra. Y que sin embargo algo se constituya y se detenga allí, hace falta, en efecto, primero que no haya sido tirada. Y una vez no habiéndola tirado, no se tirará por ningún otro motivo.

Está claro que es necesario que más allá, el registro del Otro, del gran A, intervenga para que algo se funde abriéndose a una dialéctica. Es lo que expresa el esquema, en tanto

PSIKOLIBRO

quiere decir que es en tanto que el tercero, el gran Otro, interviene en esa relación del moi con el pequeño otro, que puede funcionar algo que implica la fecundidad de la relación narcisística misma.

Digo, para ejemplificarlo aún, en un gesto del niño frente al espejo, un gesto que es bien conocido, bien posible de encontrar, de hallar, del niño que está en brazos del adulto, y confrontado expresamente a su imagen —al adulto, que lo entienda o no, está claro que eso lo divierte. Hay que dar toda su importancia a este gesto de la cabeza del niño quien, aún después de haber sido cautivado, interesado por esos primeros esbozos de juego que hace frente a su propia imagen, se da vuelta hacía el adulto que lo sostiene, sin que pueda decirse sin duda lo que él espera de eso, si es del orden de un acuerdo, de un testimonio. Pero le que queremos decir aquí, es que esta referencia al otro, viene a desempeñar una función esencial, y que no estamos forzando esta función al concebirla, al articularla; que podemos colocar en su lugar lo que respectivamente va a unirse al yo ideal y al ideal del yo en el posterior desarrollo del sujeto.

De ese otro, en tanto que el niño frente al espejo se da vuelta hacia él, ¿qué puede venir? Nos adelantamos, decimos: sólo puede venir el signo, imagen de a. Esta imagen especular, deseable y destructora a la vez, es o no efectivamente deseada por aquél hacia el cual se da vuelta en el lugar mismo donde el sujeto, en ese momento, se identifica, sostiene esta identificación con esta imagen.

A partir de ese momento original, se nos hace sensible el carácter que llamaré antagonista del yo ideal. A saber, que ya en esta situación especular, se desdobla, y esta vez en el nivel del otro, para el otro, y por el otro, el gran Otro, el moi deseado —quiero decir, deseado por él y el moi auténtico, el echtes Ich, si ustedes me permiten introducir este término, que no tiene nada de tan novedoso en el contexto del cual se trata. Excepto que conviene que ustedes noten que en esta situación original, es el ideal el que está allí, hablo del yo ideal, no del ideal del yo. Y es el auténtico moi el que está por surgir.

Y será a través de la evolución, con todas las ambigüedades de esta palabra, que aparecerá el auténtico, que esta vez será amado a pesar de todo. A pesar de que no sea la perfección. Es también así como funciona, en todo el progreso, la función del yo ideal, con ese carácter de progreso. Es contra el viento, entre el riesgo y el desafío, que realiza todo el resto de su desarrollo.

¿Cuál es aquí la función del ideal del yo? Me dirán que es el Otro, el gran A, pero aquí se dan cuenta que está originalmente, estructuralmente, esencialmente implicado, interesado, únicamente como lugar a partir del cual puede constituirse en su oscilación patética esta perpetua referencia al moi. Del moi a esta imagen que se ofrece, a la cual se identifica, se presenta y se sostiene como problemática, pero únicamente a partir de la mirada del gran Otro, para que esta mirada del gran Otro sea a su vez interiorizada. Esto no quiere decir que vaya a confundirse con el lugar y el soporte que aquí ya están constituidos como yo ideal. Quiere decir otra cosa. Se nos dice: es la introyección de este Otro.

Lo que va lejos, pues es suponer una relación de Einfühlung, que de ser admitida como debiendo ser necesariamente tan global como lo que comporta la referencia a un ser organizado, el ser real que soporta al niño frente a su espejo, va muy lejos.

Ustedes ven que toda la cuestión está allí, y que ahora indico en qué decimos que mi solución clásicamente difiere de la solución: simplemente en esto que voy a decir enseguida, si bien es nuestro objetivo y fin en esta ocasión. Es desde el principio que Freud hace la articulación de lo que es la Identifizierung, la identificación, en las dos formas con que la introduce: una identificación primitiva que es extraordinariamente importante retener en los primeros pasos de su artículo, y sobre los cuales volveré en su momento, pues constituyen de todos modos algo que no se puede escamotear, a saber, que Freud implica anteriormente al esbozo mismo de la situación del Edipo, una primera identificación posible al padre como tal.

El padre le caminaba en la cabeza. Entonces se le deja hacer una primera etapa de identificación con el padre, alrededor del cual desarrolla todo un refinamiento de términos.

El llama a esta identificación exquisitamente viril. Esto ocurre en el desarrollo, yo no dudo de eso. No es una etapa lógica, es una etapa de desarrollo antes del enganche del conflicto del Edipo. A tal punto, que finalmente va hasta a escribir que es a partir de esta identificación primordial que apuntaría el deseo hacia la madre, y entonces a partir de allí, por una vuelta, el padre sería considerado como un rival.

No estoy diciendo que esta etapa esté clínicamente fundamentada. Digo que el hecho que le haya parecido necesaria al pensamiento de Freud no debe ser considerada por nosotros, en el momento en que Freud escribió este capítulo, como una especie de extravagancia, de chochera. Debe haber alguna razón por la que se justifica para él esta etapa anterior. Y es lo que la continuación de mi discurso tratará de mostrarles. Continúo.

A continuación, él habla de la identificación regresiva. La que resulta de la relación de amor, en tanto que el objeto se rehusa al amor. El sujeto, a través de un proceso regresivo, y ven allí que no es ésta la única razón indicada de por qué efectivamente para Freud era necesario que existiese este estadio de identificación primordial, el sujeto, por un proceso regresivo, es capaz de identificarse al objeto que en el llamado de amor lo decepciona.

Enseguida después de habernos dado estas dos formas de identificación en el capítulo pie Identifizierung(292) es el buen viejo que conocemos desde siempre, desde la observación de Dora, a saber, la identificación que proviene de lo que el sujeto reconoce en el otro como la situación total, global en que vive, la identificación histérica por excelencia.

Es porque la compañerita acaba de recibir esa noche, en la sala donde están agrupados los sujetos un poco neuróticos y locos, una carta de su amante, que nuestra histérica hace una crisis. Está claro que es la identificación, en nuestro vocabulario, en el nivel del deseo. Dejémosla de lado.

Freud se detiene expresamente en su texto para decirnos: pero en esas dos formas de identificación, las dos primeras, fundamentales, la identificación se hace siempre por ein einziger Zug. He aquí lo que a la vez nos alivia de muchas dificultades por más de un motivo. Primero, a titulo de lo concebible, que no es algo que se pueda desdeñar: un rasgo único. Segundo punto, esto que para nosotros converge hacia una noción que conocemos

PSIKOLIBRO

bien, la del significante. En absoluto.

Es bastante probable, si partimos de la dialéctica que intento esbozar ante ustedes, que posiblemente sea un signo. Para decir qué es un significante, se necesita más. Se necesita su utilización ulterior en una batería significante, o como algo que tiene relación con la batería significante.

Pero el carácter puntual de este punto de referencia al otro, en el origen, en la relación narcisística, es esto lo que está definido por ein einziger Zug. Quiero decir, que es esto lo que da respuesta a la pregunta: ¿cómo interioriza él esa mirada del Otro? ¿Quién de los dos hermanos gemelos enemigos, el moi o la imagen del pequeño otro, especular, puede hacer bascular en todo momento la preferencia?

Esta mirada del otro, debemos concebirla como interiorizándose por un signo. Es suficiente. Ein einziger Zug. No es necesario todo un campo de organización, una introyección masiva. Este punto I del rasgo único —un signo de asentimiento puede operar— , se regula, en la continuación del juego del espejo, está allí en algún lugar. Es suficiente que el sujeto vaya a coincidir allí en su relación con el otro para que este pequeño signo, este einziger Zug, esté a su disposición.

La distinción radical del ideal del yo en la medida que no hay tanto para suponer como introyección posible, es que uno es una introyección simbólica, como toda introyección del ideal del yo, mientras que el yo ideal es la fuente de una proyección imaginaria. Lo que ocurre en el nivel de uno, que la satisfacción narcisística se desarrolle en la relación con el yo ideal, depende de la posibilidad de referencia a este término simbólico primordial que puede ser mono formal, monosemántico, ein einziger Zug, esto es capital para todo el desarrollo de lo que tenemos para decir. Y, si aún se me da un poco de tiempo, empezaré entonces a recordar simplemente lo que puedo llamar, lo que debo considerar como recibido de nuestra teoría del amor.

El amor, lo hemos dicho, sólo se concibe en la perspectiva de la demanda. Sólo hay amor para un ser que puede hablar. La dimensión, la perspectiva, el registro del amor se desarrolla, se perfila, se inscribe en lo que se puede llamar lo incondicional de la demanda. Es lo que aparece por el propio hecho de demandar, cualquiera sea la cosa que se demande; simplemente, sin embargo, no es que se demande algo, esto o aquello, sino en el registro y en el orden de la demanda, en tanto que pura, que no es más que demanda de ser escuchada.

Diría más, ¿ser escuchada para qué? Pues bien, ser escuchada para algo que bien podría llamarse para nada. Pero eso no quiere decir que esto no nos lleve muy lejos. Pues, implicado en eso para nada, ya está el lugar del deseo.

Es justamente porque la demanda es incondicional, que aquélla de que se trata no es el deseo de esto o aquello, es el deseo y punto. Y es por eso que desde el inicio, está implicada la metáfora del deseante como tal. Y es por eso que en nuestro inicio de este año se los hice abordar por todas las puntas. La metáfora del deseante en el amor implica aquélla a lo cual ella ha sustituido como metáfora, es decir, el deseado(293).

Lo que es deseado, es el deseante en el otro. Lo cual no puede hacerse más que en esto: que el sujeto sea colocado como deseable. Es esto lo que él demanda en la de manda de amor. Pero lo que debemos ver en este nivel, en este punto que no puedo obviar hoy, porque será esencial para que lo encontremos en la continuación de nuestro objetivo, es lo que no debemos olvidar: que el amor como tal, siempre se los dije, y lo reencontraremos en todas las puntas, es dar lo que no se tiene. Y que no se puede amar más que haciendo como no teniendo. Aún si se lo tiene. Que el amor como respuesta, implica el dominio del no tener.

No fui yo, fue Platón quien lo Invento, quien inventó que sólo la miseria, Penía, puede concebir el amor y la idea de hacerse embarazar en una noche de fiesta. Y, en efecto, dar lo que se tiene, es la fiesta, no es el amor.

De ahí —los llevo un poco rápidamente, pero verán que volveremos a caer sobre nuestros pies—, de ahí que para el rico —esto existe, y también se lo piensa— amar, requiere siempre rehusar (refuser). Y es eso lo que irrita. No sólo se irritan los que son rebasados; los que rehusan, los ricos, no están más cómodos. Esta Versagung del rico está en todos lados. No es simplemente el rasgo de la avaricia, es mucho más constitutiva de la posición del rico, a pesar de lo que se piense sobre esto.

Y la temática del folklore, de griselidis, con toda la seducción que tiene, si bien es bastante indignante —pienso que conocen la historia— está allí para recordárnoslo. Diría aún más, ya que estoy, los ricos no tienen buena crítica. Dicho de otra manera, nosotros los progresistas, no los queremos mucho. Desconfiemos. Quizás este odio por el rico simplemente participa, a través de una vía secreta, de una rebelión contra el amor. Dicho de otra manera, de una negación, de una Verneinung de las virtudes de la pobreza. Bien podría estar en el origen de un cierto desconocimiento de lo que es el amor.

El resultado sociológico es por otro lado bastante curioso. Es que evidentemente, así se facilita gran parte de su función a los ricos, se les facilita completamente su rol, se templa así en ellos, o más precisamente, se les da mil excusas para escaparse de su función de fiesta. Eso no quiere decir que sean más felices por ello.

En resumen, es completamente cierto, para un analista, que para el rico hay una gran dificultad de amar. Un cierto predicado de Galileo ya había hecho una pequeña nota al pasar sobre esto. Quizás más bien haya que compadecerlo en ese punto en vez de odiarlo, a menos que después de todo, ese odiar sea una forma de amarlo, lo cual también es posible. Lo que es seguro, es que la riqueza tiene una tendencia a tornar impotente. Una larga experiencia de analista me permite decirles que globalmente considero este hecha como aceptado. Y, sin embargo, es lo que explica las cosas. La necesidad, por ejemplo, de desvíos. El rico está obligado a comprar, puesto que es rico. Y para recuperarse, para tratar de reencontrar la potencia, comprando se esfuerza en desvalorizar. Es de él que esto proviene, es para su comodidad. Por ello, el medio más simple, por ejemplo, es no pagar. Así, a veces él espera provocar lo que nunca puede adquirir directamente, a saber, el deseo del otro.

Pero ya es suficiente sobre los ricos. León Bloy hizo un día La Mujer Pobre —estoy muy molesto, hace un tiempo que les hablo continuamente de autores católicos, pero no es

PSIKOLIBRO

culpa mía si hace tiempo encontré cosas muy interesantes. Quisiera que algún día alguien se dé cuenta de las enormidades, de las cosas asombrosas, como beneficios analíticos, que están escondidas en La Mujer Pobre, libro que está en el límite de lo soportable, que sólo un analista puede entender. Aún no he visto nunca a un analista interesarse por él —pero también hubiera hecho bien en escribir La Mujer Rica. Es seguro que sólo la mujer puede encarnar dignamente la ferocidad de la riqueza. Pero esto no es suficiente, y plantea para ella, y muy especialmente para aquél que postula su amor, problemas muy particulares. Esto requiriría un retorno a la sexualidad femenina. Les pido disculpas, estoy simplemente obligado a indicarles esto a modo de un pequeño cebo.

Quisiera sin embargo, ya que finalmente hoy no podemos avanzar más, marcar desde ahora, ya que es de eso de lo que se trata cuando hablamos del amor, describir muy específicamente el campo en que tendremos que decir cuál debe ser nuestro lugar en la transferencia, marcar antes de dejarlos, algo que está en relación con lo dicho sobre la riqueza.

Una pequeña palabra sobre el santo. No cae completamente como un pelo en la sopa, pues no hemos terminado con nuestro Claudel, y como ustedes saben, al final de todo en la solución dada al problema del deseo, tenemos un santo, el llamado Orian, del cual se dice expresamente que si no quiere dar nada a la pequeña Pensée, que felizmente esta suficientemente dotada para quitárselo por la fuerza, es porque él tiene demasiado, la Alegría, nada menos que eso. La alegría toda entera, y no se trata de desperdiciar tal riqueza en una pequeña aventura —dice en el texto—, una de esas cosas que ocurren así, una aventura de tres noches de hotel.

Extraña historia. Sin embargo es ir un poco demasiado rápido querer hacer psicología a propósito de la creación, y pensar solamente que es un gran reprimido. Quizas Claudel también era un gran reprimido. Pero lo que significa la creación poética, es decir, saber la función que cumple Orian en esta tragedia, saber que esto nos interesa, es completamente otra cosa. Y esto es lo que deseo marcar al hacerles notar que el santo es un rico. Hace todo lo posible para parecer pobre, es cierto, por lo menos en más de un ambiente, pero es justamente en esto que es un rico, y particularmente tacaño(294) entre los otros, pues la suya no es una riqueza de la cual uno se desembarace fácilmente.

El santo se desplaza por entero en el dominio del tener. El santo renuncia quizás a algunas pequeñas cosas, pero para poseer todo. Y si miran muy de cerca la vida de los santos, verán que no puede amar a Dios más que como un nombre de su goce(295). Y su goce, en último término, es siempre bastante monstruoso.

Hemos hablado aquí en el transcurso te nuestros intercambios analíticos, de algunos términos humanos, entre ellos el del héroe. Esta difícil cuestión del santo sólo la introduzco aquí de manera anecdótica, y más bien como soporte, uno de los que considero totalmente necesarios para señalar nuestra posición. Pues, evidentemente, como imaginan, no nos coloco entre los santos. Hay que decirlo aún, pues si no se lo dice, para muchos seguiría siendo ése el ideal, como se dice.

Hay muchas cosas que se está tentado de decir respecto a nosotros, que eso sería el ideal. Y esta cuestión del ideal está en el corazón de los problemas de la posición del analista. Es lo que verán desarrollarse en lo que sigue, y justamente todo lo que nos conviene abandonar en esta categoría de (...) ver nota(296).

PSIKOLIBRO

Clase 26

L'angossie dans son rapport au désir

14 de Junio de 1961

Muy bueno el trabajo de Conrad Stein sobre la identificación primaria; lo que voy a decir hoy le mostrará que su trabajo estaba bien orientado.

Intentaremos avanzar. Tenía la intención de leer Safo para encontrar allí cosas que pudieran esclarecerlos. Esto nos llevará al corazón de la función de la identificación; como se trata siempre de marcar la posición del analista, he pensado que no sería malo retomar lascosas.

Freud ha escrito Hemmung, Symptom und Angst(297) en 1926. Es el tercer tiempo de reorganización de su pensamiento; los dos primeros estaban constituidos por la etapa de la Traumdeutung(298) y de la Segunda Tópica.

Evoca el problema del sentido de la angustia; das Ich zieht die (vorbewusste) Besetzung von der Triebrepräsentanz an und verwendet sie für die Unlust (Angst) ver bindung = El moi retira el investimiento (preconsciente) del Triebrepräsentanz (este representante es zu verdrängen(299) = a rechazar), y lo torna en el fin de la ligazón de displacer.

Ustedes sospechan que la fórmula estructurante del fantasma debe tener algo que ver con la orientación en la que estamos.

$ (a

El fantasma, lo he evocado de todas las maneras: en el soporte del deseo, hay dos elementos cuyas funciones respectivas y la relación funcional no pueden ser verbalizadas por ningún atributo que sea exhaustivo; es por eso que he acumulado esos dos elementos:

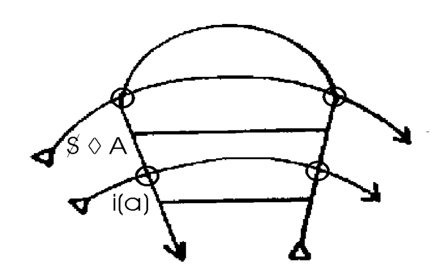
$ tiene relación con el fading del sujeto,

a tiene relación con el objeto del deseo.

Esta simbolización muestra que el deseo no presenta una relación subjetiva simple con el objeto. El sujeto se piensa en una relación de conocimiento con el objeto. Se ha edificado sobre eso una teoría del conocimiento. Una teoría del deseo vuelve a cuestionar la teoría del conocimiento y el "pienso, luego soy". (" Je pense donc je saris ") cartesiano.

Intentemos aplicar esta fórmula —no les daré enseguida la última palabra. ¿Qué quiere decir la pequeña frase de Freud referente al desinvestimiento de la Triebre präsentanz para que se produzca la angustia? Esto quiere decir que el investimiento del a es llevado nuevamente sobre el $.

El $ no es aprehensible así, no puede ser concebido más que como un lugar, ya que no es ni siquiera ese punto de reflexividad del sujeto que se aprehendería como deseante —no se aprehende como deseante. Sin embargo, el lugar del deseante está de todos modos reservado en el fantasma, tan reservado que incluso esta ocupado:



por lo que se produce de homológico en el nivel inferior del gráfico, por

i (a) —(la imagen del otro especular)—

No necesariamente ocupada, pero generalmente lo está.

Lo que explica la función de la imagen real del florero en la ilusión del florero invertido. Este florero que se produce para hacer semblant(300), es esto de lo que se trata, imagen narcisística que colma en el fantasma la ilusión de coaptarse al deseo, la ilusión de tener su objeto.

Si este $ es ese lugar que de tanto en tanto puede estar vacío, a saber, que nada viene allí a producirse de satisfactorio, en lo que concierne al surgimiento de la imagen narcisística, podemos concebir que es tal vez a esto a lo que responde la producción de la señal de angustia.

El artículo de Freud sobre este tema, da todos los elementos para resolverlo.

La señal de angustia se produce sin duda en el nivel del moi. Pero tal vez podemos decir un poco más respecto a este "en el nivel del moi". Podríamos descomponer esta cuestión, articularla de una manera más precisa y franquear las puntas en que para Freud la cuestión llega al impasse.

PSIKOLIBRO

Hago ahora un salto.

Freud nos dice —en el momento en que habla de la transformación— que no debe hacer falta mucha energía para producir esta señal, hay allí algo que es del orden del Verzicht, de la Versagung, por el hecho que en la Verdrängung del Triebrepräsentanz está la sustracción del sujeto que confirma la justeza de nuestra notación de S barrada, $. Es lo que les designo como el lugar en el que se sostiene verdaderamente el analista. Esto no quiere decir que se sostenga siempre allí para el sujeto, pero lo espera. Es el lugar de S barrada, $, en el fantasma. Dije que haría un salto: no doy las pruebas enseguida, les indico adonde los llevo.

Demos ahora los pasos que permitirán comprender lo que acabo de decir.

Una cosa está dada: la señal de la angustia se produce en algún lugar que puede ocupar i(a), el moi imagen del otro, fundamentalmente función del desconocimiento, en tanto que, si la ocasión se presenta, esta imagen puede allí ser disuelta.

Yo no digo que sea la falta (défaut) de la imagen la que hace surgir la angustia.

La relación especular original, del sujeto con la imagen especular se instala en la reacción de agresividad. En mi (...) (ver nota)(301) sobre el estadío del espejo, hace tiempo indiqué que no dejaba de tener relación con la angustia. El camino que corta transversalmente la reacción de la agresividad consiste en orientarse en la relación temporal.

No hay referencia de la imagen especular al otro como tal; cuando ésta se encarna, hay relación temporal, tengo (...) (ver nota)(302) de verme semejante a él; a falta de esto, ¿dónde voy a estar?

Si ustedes se remiten a mis textos, verán que soy más que prudente, y por alguna razón.

La función de precipitación en lógica, la he tratado en el sofisma, en el problema de los tres discos. Esta función en la cual el hombre se presta en su semejanza al hombre, no es la angustia. Para que la angustia se constituya, tiene que haber relación en el nivel del deseo. Es por eso que hay los llevo de la mano para atrapar este problema de la angustia.

He aquí entonces dónde estaría el analista:en la relación del $ con el deseo, con un objeto del deseo que sea zu verdrängen, para rechazar.

Planteemos la cuestión. Si abordamos así el problema: ¿qué esperaría el sujeto de un compañero ordinario que osaría ocupar este mismo lagar en condiciones ordinarias?

Si este objeto es peligroso —ya que se trata de eso—, el sujeto esperaría lo siguiente: que le de la señal "peligro", lo que (cf. Freud) en el caso de un peligro real hace huir al sujeto.

Lo que introduzco en este nivel es lo que deploro que Freud no haya introducido; el nos dice que el peligro interno es comparable a un peligro externo, y que el sujeto lo evita de la misma manera.

Piensen en lo que sucede en los animales sociales, los de manada: cada uno conoce el rol de la señal ante el enemigo de la manada; el más astuto debe descubrirlo; la gacela, el antílope levanta la nariz; brama y todos huyen.

La noción de señal en un complejo social, reacción a un peligro, he aquí donde, en el nivel biológico, ya que existen sociedades observables, esta señal de angustia, el sujeto la puede recibir en efecto del alter ego, del otro que constituye su moi.

Hay algo aquí que quisiera puntualizar. Hace mucho me han escuchado señalar los peligros del altruismo. Desconfíen de las trampas del Mitleid (piedad), de lo que nos retiene de hacerle mal al otro, a la pobre chica, por lo cual uno se casa con ella y después, por mucho tiempo, están los dos bien jodidos (emmerdés).

Solamente que si se trata de peligros ante los cuales simplemente es humanitario cuidarse, esto no quiere decir que ese sea el último resorte.

No soy el abogado del diablo, que recordaría esto a un sano egoísmo que lo desviaría de esta veta bien simpática que lo incitaría a no ser malo.

Es que de hecho, este altruísmo, para el sujeto que se desconoce, créanme, no es más que la cubierta de otra cosa. Trabajen el Mitleid de un obsesivo, y si el primer tiempo consiste en darse cuenta, con lo que les indico, con la tradición moralista, ustedes saben que aquello a lo que no quiere hacerle nana es a su propia imagen: ¿por qué, en último término? Porque si no estuviera preservado en la intangibilidad de esta imagen, lo que surgiría es la angustia (porque la pobre chica es mucho más fuerte que en su imaginación); es ante la pobre chica que tiene pánico, ante el otro a como objeto de su deseo. Esto para ilustrar algo muy importante: si la angustia se produce tópicamente en el lugar definido por i(a), es decir, como Freud lo articula, en el lugar del moi, no hay señal de angustia sino en la medida en que se refiere a un objeto de deseo, objeto que perturba al yo ideal i(a), que se origina en la imagen especular.

Esto es esencial para comprender la señal de angustia: la función de esta señal no se agota en su Warnung, en su advertencia de tratar de salvarse; es que al cumplir una función, esta señal mantiene la relación con el objeto del deseo. Esta es la clave y el resorte de lo que Freud, en este artículo y en otros lugares, de manera repetida, incisiva, acentúa al distinguir la situación de angustia de la de peligro, Gefahr, y de aquélla de la Hilflosigkeit, el desamparo, la falta de recursos.

En la Hilflosigkeit, el sujeto está pura y simplemente trastornado, desbordado por la situación eruptiva a la que no puede hacer frente de ninguna manera. Entre esto y la huida no hay más que una solución que, por no ser heroica, es la que el mismo Napoleón consideraba la única solución valiente si se trataba del amor; entre esto y la huida, Freud nos subraya que está la Erwartung, la espera; que hagamos de ello la razón para escapar es otra cosa, pero no está allí su carácter esencial; este carácter esencial es la Erwartung, modo radical bajo el cual es mantenida la relación con el deseo cuando, por diversas razones de defensa elemental (todo lo que pueden poner en el mecanismo de anulación del objeto), ya no que da más que esta relación; cuando el objeto se escamotea, pero no la Erwartung, es decir la dirección hacia su lugar, lugar en el que el objeto falta (fait défaut

PSIKOLIBRO

) y se convierte en un unbestimmtes Objekt. En este caso, la angustia sigue sosteniendo, aún siendo insostenible, esta relación con el deseo.

Hay otras formas de sostener esta relación con el deseo, que conciernen a la insostenibilidad del objeto. La histérica, el obsesivo, puede carácterizarse por el deseo insatisfecho instituido en su imposibilidad, y sostenido como tal.

Pero vean la forma más radical de neurosis que es la fobia, alrededor de la cual gira todo el discurso de Freud en "Inhibición, Síntoma y Angustia".

La fobia está hecha para sostener la relación con el deseo bajo la forma de la angustia.

Del mismo modo que la definición acabada de la histeria es

a (A

- ?

Es decir la metáfora en el punto del otro en que el sujeto se vive como castrado, confrontado al A (Dora, es por intermedio del Sr. K. que desea; no es a él a quien ella ama, es a través de él que ella se dirige hacia aquélla a quien ama, la Sra. K.).

La fobia es el mantenimiento de la relación con el deseo en la angustia, con algo más preciso (no es la relación de angustia por sí sola): es que el lugar del objeto en relación a la angustia es sostenido (véase Juanito) por , el falo simbólico, como aquél que es en las cartas el Joker. Indudablemente se trata del falo, pero este falo puede tomar el lugar de todos los significantes.

del padre carente (carent) como padre real (el padre de Juanito)

del padre presente (Freud). como padre simbólico invasor.

Si todo esto juega, es porque en la fobia existe la posibilidad de sostener la función faltante(manquante), deficiente, que es aquélla delante de lo cual el sujeto iría a sucumbir, si no surgiera en este lugar la angustia.

Si la función de señal de la angustia nos advierte algo muy importante en clínica psicoanalítica, es que la angustia a la cual vuestros sujetos están librados no es para nada, como se les enseña, una angustia cuya única fuente fuera un término sólo para él; lo propio del neurótico es ser un vaso comunicante (A. Breton).

La angustia con la que tiene que ver vuestro neurótico, la angustia como energía, es una angustia que acostumbra ir a buscar a paladas, a derecha e izquierda, en tales o cuales de los A (Otros) con los cuales él tiene que ver; es tan utilizable como la que es de su cosecha. Ténganlo en cuenta en la economía de un análisis, de lo contrario se romperán la cabeza para saber de dónde viene este informe de la angustia en el momento en que menos se lo esperan; existe la angustia de los vecinos, y con eso se les ha dado advertencias que no les advierten gran cosa. Porque la cuestión consiste en saber lo que esta advertencía implica, a saber, que vuestra angustia, la de ustedes, no debe entrar en juego; que el análisis debe ser aséptico con respecto a vuestra angustia; ¿qué puede querer decir esto en el plano sincrónico, esto que no permite el campo de la diacronía, a saber, que vuestra angustia ya la han gestado en gran medida en un análisis anterior, lo que es demasiado fácil y no resuelve nada?

Lo que hay que saber es en qué estatuto deben estar ustedes con respecto a vuestro deseo para que no surja en ustedes la señal, la energía de angustia. Si surge, irá a volcarse en la economía de vuestro sujeto, y esto, a medida que está más avanzado en el análisis, ya que es a nivel de ese A que ustedes son para él, que buscará la vía de sus deseo.

Tal es el estatuto del analista en la sincronía concerniente a la angustia.

Para rizar este rizo que hace intervenir la función del Otro como posibilidad de surgimiento, como señal, ustedes ven que la referencia a la manada, en tanto esta señal se ejerce en el interior de una comunicación imaginaria, es necesaria, ya que si la angustia es una señal, puede venir a través del otro; sin embargo no se agota en el enemigo de la manada, pues lo que distingue al sujeto humano del sujeto animal, es que, para cada sujeto, el enemigo de la manada es él.

Encontramos aquí lo que Freud articula al hablar del peligro interno. Encontramos también lo que siempre encontramos en el hambre, este peligro interno al sujeto es el mismo en el nivel de lo colectivo, este peligro interno al sujeto es el mismo en el nivel de la manada, en tanto el deseo viene a emerger para colmar la falta de certeza de garantía, a lo que el sujeto está confrontado en relación a lo que le importa, en tanto que no es solamente un animal de manada —tal vez lo sea, pero esta relación está gravemente perturbada al estar englobada en los niveles individual y colectivo en la relación al significante.

El animal que escapa es la manada, desde que ha recibido el signo del guardián de la manada.

El hombre es el sujeto de la falta en ser (manque à être) surgido de una cierta relación al discurso, y esta falta en ser no puede colmarla más que por esta acción que tan fácilmente, quizás radicalmente siempre, toma el carácter de huida anticipada.

Pero justamente, fundamentalmente, esta acción no ordena para nada a la manada; esto no juega en el plano de la coherencia ni de la defensa colectiva; su manada no se acomoda para nada a su acción. Y no solamente la manada, la realidad tampoco: siendo la Realidad (no lo Real) la suma de las certezas acumuladas por la adición de una serie de acciones anteriores, siendo la nueva siempre malvenida: a saber, este levantamiento(303) de angustia cada vez que se trata de un deseo del sujeto.

Si el análisis no ha servido para hacer comprender:

PSIKOLIBRO

- que el deseo no es la necesidad.

- que el deseo lleva en sí una carácterística de peligro, donde el carácter amenazante para el individuo se aclara por lo que comporta de amenazante para la manada, pregunto: ¿para qué ha servido el análisis?

Plantearemos una pregunta insidiosa:

¿Qué debe ser la Versagung del analista?

No consiste la fecunda Versagung del analista en negarle al sujeto su propia angustia, la del analista, en dejar desnudo el lugar donde por naturaleza está como Otro, llamado a dar la señal de la angustia?

Veremos allí perfilarse ese algo que les indiqué la última vez, al decirles que el puro lugar del analista, en tanto lo podríamos definir en el fantasma, sería el lugar del puro deseante (erastés): es ese algún lugar donde se produce siempre la función del deseante, a saber, venir al lugar del erómenon, ya que es para eso que les hice recorrer el desmenuzamiento del Banquete y de la teoría del amor.

Que algún sujeto pueda ocupar el lugar del puro deseante, abstraerse, escamotearse él mismo en la relación con el otro, de cualquier suposición de ser deseable, esto que les estoy diciendo lo materializan las respuestas de Sócrates.

Porque si hay algo que es significado por el episodio con Alcibíades, es esto; por un lado, Sócrates afirma no conocer nada que no sean las cosas del amor, que todo lo que se nos dice de él es que es un deseante al que nada detiene; y, cuando se trata de mostrarse en la posición del deseado, a saber, en la agresión pública, descontrolada, ebria, de Alcibíades, ya no queda nadie. Esto ilustra aquello de que les hablo, esto tiene un sentido encarnado en algún lado, porque no solamente a mí Sócrates se me aparece como un enigma humano, un caso como nunca se ha visto; ¿cómo estaba fabricado este tipo (type) y por qué armó lío por todos lados, con sólo contar pequeñas historias de todos los días?

Este lugar del deseante hace eco con el lugar del orante en la plegaria. Porque también en la plegaria, el orante se ve orando.

Príamo, el orante tipo, reclama a Aquiles el cuerpo del último de sus hijos, de los cuales no conoce la cantidad; tenía cincuenta; a este Héctor, él le tiene apego. ¿Que le dice a Aquiles? No habla mucho de Héctor, por varias razones; porque no es fácil hablar de ello en el estado en que se encuentra en ese momento y, cada vez que se trata del Héctor viviente, Aquiles se pone furioso y, a pesar de que su madre Tétis le haya dicho que lo entregue, por un pelo no lo entregó.

El sólo hecho de que Príamo esté en función de orante no le hace hacer mucha psicología, va a presentificar al orante en su presencia misma. Príamo hace llevar su plegaria y desdobla ese personaje orante que él es, de otro que se inscribe en su plegaria, a saber Peleo, ausente, el padre de Aquiles.

.Es necesario que esta plegaria pase por algo que no es ni siquiera la invocación del padre de Aquiles; le traza la figura de un padre que tiene un hijo que no es el último venido, Aquiles aquí presente. Es lo que aporta en toda plegaria el lugar del orante en el interior mismo de la Demanda de aquél que ora.

El deseante, no es lo mismo: en tanto que tal, no puede decir nada de sí mismo sin abolirse como deseante. Porque es lo que define el lugar puro del sujeto en tanto que deseante: de toda tentativa de articularse no sale nada más que síncopa del lenguaje, impotencia de decir, porque desde que dice, no es nada más que mendigo, pasa al registro de la Demanda, y es otra cosa.

En esta respuesta al otro que constituye el análisis, esto constituye el lugar del analista.

Para terminar con una fórmula en impasse, que rice los elementos de los cuales he dibujado el recorrido:

Si la angustia es esta relación de sostén del deseo allí donde el objeto falta (manque), encontramos esta cosa de la que tenemos experiencia y es que, para revertir la fórmula, el deseo es un remedio a la angustia, y el neurótico sabe de eso mucho más que ustedes.

El apoyo encontrado en el deseo, por más incómodo que sea con toda su trama de culpabilidad, de todas maneras es algo más cómodo que la posición de angustia. De manera que para alguien experimentado —el analista— es conveniente tener siempre a su alcance un pequeño deseo bien dotado, para no estar expuesto a poner un poco en el análisis un (...) (ver nota(304)) de angustia, que no sería oportuno ni bienvenido.

¿Los estoy conduciendo hacia esto? Seguro que no, es una manera sencilla de marcar las paredes del pasillo con la mano.

La cuestión no es lo conveniente del deseo; es una cierta relación con el deseo que no sea sostenida a largo plazo.

Esto nos lleva a volver sobre la distinción de la relación del sujeto con el Yo Ideal y con el Ideal del Yo.

Esto es esencialmente para orientarnos en la tópica variada del deseo; la función del einziger Zug, de aquélla que diferencia fundamentalmente al Ideal del Yo, de manera tal que solamente desde allí pueda definirse la función narcisística, es lo que explicaré en nuestro próximo encuentro, bajo la introducción de la fórmula de Píndaro:

— Sueño de la sombra — el hombre — (IX)

Esta relación entre el sueño y la sombra, entre lo simbólico y lo imaginario, es esto alrededor de lo cual haré girar nuestra propuesta decisiva.

PSIKOLIBRO



Rêve d' une ombre, l'homme

21 de Junio de 1961

Trataremos de decir algunas cosas sobre la identificación, en tanto somos llevados allí como al último término de la cuestión de la transferencia.

Les he anunciado la jaculatoria de Píndaro a Aristómenes.

"Vencedor de los juegos; ¡efímeros' ¿Qué de a quél, qué de nadie? Sueño de una sombra, el hombre".

Retomaremos aquí nuestra referencia a esa relación que he intentado basar en un modelo entre dos niveles concretos de la identificación, la distinción entre el Yo ideal y el ideal del Yo.

El trabajo de C. Stein finaliza con el reconocimiento; lo que permanece aún oscuro es la distinción que Freud subraya como siendo las identificaciones del Moi y del ideal del Yo.

Retomo mi esquema del florero invertido. La ilusión no puede producirse más que por el ojo que se sitúa en un punto preciso en el interior del cono. Esta imagen metaforiza — i(a) — el soporte de la función de la imagen especular en tanto que cargada de su poder de fascinación del investimiento libidinal narcisístico.

Estas palabras no alcanzan para definir todas las incidencias bajo las cuales aparece la función de i(a). Es asimismo la función del yo ideal, opuesta y distinta del ideal del yo.

Frente a la puesta en función del otro A, en tanto que es el Otro del $ parlante, en tanto que por él, lugar de palabra (parole) viene a jugar la incidencia del significante, en tanto que nosotros, psicoanalistas, tenemos que ver con eso, se puede representar allí el lugar del ideal del yo.

(305) gráfico(306)

Este S virtual está en el principio mismo de la teoría del conocimiento, que dice que no podríamos concebir nada como objeto, sin que un sujeto lo soporte, pero donde ponemos afuera, como psicoanalistas, la función real, ya que el sujeto que habla no podría confundirse con el sujeto del conocimiento porque el sujeto no es el del conocimiento sino el sujeto del inconsciente. Entonces la transparencia del pensamiento es una pura ilusión.

Con respecto a la posición de Descartes, ya he tenido discusiones bastante enérgicas con los representantes de esta tendencia, como para saber que hay medios para ponerse de acuerdo.

PSIKOLIBRO

Este sujeto, en nuestro esquema, está en posición de utilizar un artificio —no puede acceder allí más que por un artificio— en cuanto a la captación de la imagen real que se produce en i (a); esto se debe a que no está allí.

Es sólo por la intermediación del espejo del Otro, que él viene a ubicarse allí. Como él no es nada, no puede verse allí. Del mismo modo, no es a él en tanto que sujeto, que busca en su espejo.

En el discurso sobre la Causalidad Psíquica, he hablado de la superficie en la que no se refleja nada, y este discurso hubiera podido prestarse a confusión con un ejercicio de ascesis más o menos místico.

Comiencen a presentir el punto sobre el cual puede centrarse la imagen del analista como espejo; no se trata del espejo especular, aún si debe fijarse allí la imagen especular i(a). Es en efecto lo que el sujeto ve en el otro, pero no lo ve más que en un lugar que no se confunde con el lugar de lo que es reflejado; no lo liga ninguna condición para estar en el lugar de i(a); por el contrario, lo ligan las líneas que delimitan el campo de un cierto volumen cónico.

¿Por qué he puesto S en este punto? Nada indica, en principio, que esté aquí más que en otro lado.

Está allí porque, en relación a la orientación de la figura, ustedes lo ven aparecer detrás de i(a) y esta posición "detrás" no deja de tener un respaldo fenomenológico, como se dice "una idea detrás de la cabeza".

Porque las ideas que justamente nos sostienen están detrás de la cabeza. No es por nada que el analista se coloca detrás. Esta temática de lo que está detrás y delante, la volveremos a encontrar enseguida.

Sea como sea, fíjense en qué medida el hecho que la posición de S, en tanto que no es fijada y fijable más que en algún lugar del campo virtual que desarrolla el Otro por su presencia, como campo de proyección del sujeto, en tanto que S se encuentra en imagen en un punto distinto de la proyección de i(a), en tanto que esta distinción es ordinaria, el sujeto puede aprehender lo que tiene de fundamentalmente ilusoria su identificación en tanto que es narcisística.

La sombra ("dar Schatten des verlorenen Obiekts") en el trabajo del duelo, lo que aporta la opacidad esencial en la relación con el objeto, la estructura narcisística del mundo, si ella es superable, es en tanto que el sujeto, por el Otro, puede identificarse en otro lado.

En efecto, si es allí que estoy en mi relación con el Otro, en tanto que lo hemos imaginado aquí bajo la forma de un espejo, en el que la filosofía existencialista lo capta con exclusión de cualquier otra cosa—lo que constituye su limitación—, al decir que el Otro es quien nos devuelve nuestra imagen, si el Otro no es otra cosa que aquel que me devuelve mi imagen, soy en efecto, eso y nada más que lo que me veo ser en el Otro. Literalmente, soy ese gran Otro como Otro en tanto que él mismo, si existe, ve allí lo mismo que yo; él también se ve en mi lugar. Cómo saber si eso que yo me veo ser allá no es todo aquéllo de lo que se trata, porque en resumen, el Otro, ese espejo, ese espejo viviente, nos alcanza con suponerlo para concebir que él ve lo mismo y que cuando lo miro, es él en mí quien se mira y se ve en el lagar que ocupo en él. Es él quien funda lo verdadero de esta mirada, si no es ninguna otra cosa más que su propia mirada.

Para disipar este espejismo se hace todos los días alguna cosa que he representado como el gesto de la cabeza del pequeño niño hacia aquél que lo sostiene, una nada, un relámpago (el signo mismo de) Padre de los Dioses) una mosca que vuela alcanza, si pasa por este campo y hace zzzz, para llevarme a otro lado, fuera del campo cónico de visibilidad del i (a).

Si llevo allí a la mosca o la avispa que los sorprende, ustedes saben bien que está allí el objeto electivo, suficiente en su carácter mínimo para instituir el sentimiento de una fobia, justamente porque esta clase de objeto puede tener la función operatoria, instrumental, suficiente, para cuestionar la realidad, la consistencia de la ilusión del moi como tal.

Alcanza con que cualquier cosa en el campo del Otro se convierta en el punto de sostén del sujeto para que, en ocasión de uno de sus desvíos, pueda vacilar, ser cuestionada la consistencia de la Sombra en tanto que campo del investimiento narcisístico.

Este campo es esencial y central, a su alrededor se juega el campo del deseo humano. Pero no hay más que este campo.

La prueba de ello es que, en "*Zur Einführung des Narzissmus*", Freud lo distingue de la relación con el objeto arcaico, con el objeto nutricio materno.

Introduzco algo nuevo al decirles que este otro campo —que es identificado por Stein como identificación primaria— esta estructurado para nosotros de manera original, radical, por la presencia del significante, al señalar esta función del significante como decisiva, como aquello por lo cual lo que viene de ese campo es lo único que nos abre la posibilidad de salir de la pura y simple captura en el campo narcisístico; es solamente al señalar como esencial la función del elemento significante que podemos introducir posibilidades de distinciones imperiosamente necesitadas por cuestiones clínicas; es por la estructuración de este campo del gran Otro que pueden resolverse cuestiones clínicas que permanecían sin resolver.

"Sueño de una sombra, el hombre"; es por mi sueño, es por desplazarme en este campo de errancia del significante que puedo entrever y disipar los efectos de la sombra, que puedo saber que esto no es más que una sombra.

Seguramente, hay algo que por mucho tiempo aún puedo no saber, es que sueño. Pero, ya en el nivel y en el campo del sueño, no solamente triunfo sobre la sombra, sino que tengo mi primer acceso a la idea de que hay más real que esta sombra, y que en principio y por lo menos existe lo real del deseo, del cual esta sombra me separa.

Justamente, el mundo de lo real, no es el mundo de mis deseos, pero es también la dialéctica freudiana la que nos enseña que no me adelanto en el mundo de los objetos

PSIKOLIBRO

más que por la vía de los obstáculos puestos a mi deseo. El objeto se encuentra a través de las objeciones. Este primer paso hacia la realidad es efectuado a nivel y en el sueño; el despertar en esta realidad no me alcanza con definirla tautológicamente, diciendo que en mi sueño hay demasiada realidad, que es eso lo que me despierta.

El despertar se produce cuando viene en el sueño la satisfacción de la Demanda; no es lo corriente, pero ocurre. El despertar es la verdad sobre el hombre, aportada por el análisis. Nosotros sabemos adónde va la demanda. El analista articula lo que el hombre Demanda, el hombre con el análisis se despierta. Se da cuenta que, después de millones de años que existe la especie, no ha cesado de ser necrófago.

Es esto lo que Freud articula con la primera identificación primaria. No ha cesado de comer a sus muertos, aún si ha soñado durante un corto lapso de tiempo que repudiaba el canibalismo.

Es por este camino por el que se nos muestra que el deseo es un deseo de sueño, que tiene la misma estructura que el sueño, que por esta vía, está dado el primer paso correcto del encaminamiento hacia la realidad.

En el campo del sueño, en principio nos revelaremos más fuertes que la sombra.

Después de haber señalado las relaciones de i(a) con la I mayúscula (Ideal del yo) todo lo que nos alcanza para guiarnos en las relaciones con i(a), es la relación del juego acoplado con a, el objeto del deseo.

Volveré sobre lo que, fuera de esta experiencia masiva del sueño, justifica el acento que he puesto sobre la función del significante en el campo del Otro.

En las identificaciones con el Ideal del yo, cada vez que son invocadas, por ejemplo en la introyección del duelo, en torno a lo cual Freud ha hecho girar un paso esencial de su concepción de la identificación, aquélla de que se trata, no es nunca una identificación narcicística, que ellas vienen a contraatacar, como envolviendo de ser a ser; en el sueño o en los iconos cristianos, la madre en relación al niño que tiene delante de ella sobre las rodillas es una figuración de ninguna manera azarosa; ella lo envuelve y es más grande que él: las dos relaciones de la identificación narcisística y de la identificación anaclítica; si es de estos dos sueños que se trata, ella debería ser como un continente del interior de un mundo ilimitado que reduce al otro por su amplitud. En el "Ensayo sobre el desarrollo de la libido" ("Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Libido") de Karl Abraham, 1924, no se trata más que de esto, concerniente al mecanismo del duelo y las identificaciones que representa. Se trata siempre de la introyección, no de la realidad del Otro, sino siempre de un sólo rasgo: "ein einziger Zug"

Las ilustraciones que él da de ello van muy lejos, en este ensayo sobre el desarrollo de la libido, ya que no se trata más que de la función de lo parcial en la identificación. Y, al abrigo de esta investigación, es en este trabajo que Abraham introduce la noción que ha sido la base de una edificación considerable concerniente a la neurosis y perversión, y que erróneamente se denomina la concepción, del "objeto parcial".

No hay allí nada que se oponga a lo que formulo aquí, a saber, que este artículo es una ilustración de ese rasgo de la identificación como identificación del Ideal del yo, que no se hace sino por rasgos aislados, únicos, teniendo cada uno la estructura del significante.

Esto me obliga a mirar un poco más de cerca una relación, a saber, que en el mismo contexto está introducido lo que Abraham designa como función del objeto parcial, ya que es esto de lo que se trata en lo que concierne a las relaciones de i con a.

Abraham no ha escrito nunca que se trate de ninguna manera del objeto parcial. El describe:

"des Objektes Partial-Liebe"
el amor parcial del objeto. ver nota(307)

Lo que él acentúa cuando habla de lo que es el objeto más que ejemplar, el único objeto verdadero, aún cuando otros se inscriben en la misma estructura, a saber el falo.

¿Cómo concibe él esta ruptura, esta disyunción que da al falo su valor de objeto privilegiado?

El amor parcial del objeto no quiere decir el amor de ese algo que viene a caer en la operación bajo el nombre de falo, el amor a punto de acceder a este objeto normal de la relación de objeto del otro sexo, en tanto hay allí un estadio capital estructurante: este estadio fálico en el cual hay amor del otro tan completo como sea posible, salvo el eyector, es esto lo que quiere decir:"Amor parcial del objeto".

Pero lo importante (p.89—p.495—Selected Papers—Edición original) está articulado, y todo lo que lo rodea conduce a ello, como por ejemplo: Dos mujeres histéricas tienen una Cierta relación con su padre, fundada en esta relación de que el padre no es tomado más que por su valor fálico, debido a lo cual el padre, en los sueños es censurado a nivel de los genitales(308), bajo la forma de la abolición de los pelos pubianos.

Todo juega en este sentido del amor del objeto, menos una cosa, en que el falo tiene una función pivote que permite situar lo que es diferente, a saber, la relación de a en tanto que a designa la función general del objeto del deseo, y permite agrupar los diferentesmachos posibles en tanto ellos intervienen en el fantasma. El falo es el objeto que nos permite ubicar la serie.

"El amor del objeto con exclusión de los genitales nos parece coincidir en el tiempo con el estadio del desarrollo psicosexual que Freud articula como estadio de desarrollo fálico; aparece ligado a él no solamente por su desarrollo en el tiempo, sino ligado por lazas mucho más estrechos; los síntomas histéricos se dejan comprender como el negativo de esta función, cáracterizada como la exclusión de lo genital".

La fórmula del fantasma histérico se manifiesta allí.

a

PSIKOLIBRO

_________ (A

- falo

El paso siguiente también está en el texto:

"Debemos tomar en consideración lo siguiente: (en el momento en que se pregunta en lo que precede: por qué es así esta reluctancia, esta rabia que surge ya en el nivel imaginario de castrar al otro en el punto vivo, es a esto a lo que responde; "Grauen" (horror) está aquí en la línea precedente para justificar este término de rabia) que en todo hombre, lo que son propiamente los genitales está investido más fuertemente que cualquier otra parte del cuerpo en el campo narcisístico.

"Es justamente en correspondencia con esto que en el nivel del objeto, es otra cosa la que debe ser investida antes que los genitales".

Dense cuenta de lo que una tal motivación implica. Tratemos de representarnos las cosas.

El único motivo para haber traído el narcismo, es mostrar que es de los avatares del narcisismo que dependen los progresos del investimiento objetal.

He aquí el campo del cuerpo propio, el campo narcisístico. En ningún lado el investimiento es tan fuer te como a nivel de los genitales. Se arriba a este gráfico(309). Lo que la frase de Abraham implica, es que si esto representa el problema del investimiento narcisístico, contrariamente a lo que podemos pensar, no es a partir de arriba que las energías van a ser sustraídas para descargar se sobre el objeto; es por el contrario a nivel de los investimientos más bajos que va a hacerse un cierto investimiento.

Objetal, el objeto existiendo como objeto. Es en la medida en que en el sujeto los genitales permanecen investidos, que en el objeto no lo están.

No hay otra manera de entender esto. Si es en esta relación en espejo que se hace la comunicación esencial de lo que sucede entre el objeto narcisístico y el otro objeto, ¿no debemos dar importancia a lo que resulta de ello?: si la relación al Otro (como sexual o no sexual) está gobernada, organizada por el centro organizador de esta relación, en lo Imaginario, esto se hace en el momento y en el estadío especular: es que esto tiene una relación más íntima que nunca se remarca, es la relación cara a cara.

Esta relación tiene una originalidad.

A la relación a tergo se la llama: "more ferarum". Piensen en las mujeres—gatas, para decirles que hay algo decisivo en la estructuración imaginaria que hace que la relación con el deseo sea una relación por atrás, para la mayoría de las especies: cubrir — ser cubierto.

En escasas especies esto debe suceder por delante: una especie para la cual un momento decisivo de la aprehensión del otro ser (he intentado descubrir allí una vena capital en el estadio del espejo), para el animal erecto algo esencial esta ligado a la aparición de su cara ventral. Consecuencia de esta observación en las posiciones fundamentales del Eros.

Desde hace mucho los autores han notado que casi todas las "escenas primitivas" se enganchan alrededor de la percepción de un coito a tergo; ¿por qué?

En esta referencia, es notable que los objetos que demuestran tener, en la composición imaginaria del psiquismo humano, un valor aislado como objetos parciales, no solamente se encuentran colocados por delante, sino emergiendo, si tomemos como medida una superficie vertical que regula la profundidad de lo que viene delante de la inmersión libidinal.

No hablo solamente del falo, sino de los senos; en Gyp, el pequeño Bib, descubre con fascinación en una mujer que hace la plancha, los dos pequeños panes de azúcar.

Este planteo infantil seguramente está reproducido con mucha fidelidad.

Del mismo modo veremos mejor en la relación objetal la verdadera función que se debe dar a la imagen de la sombra, la punta del seno, viéndola así en la relación gestáltica de aislamiento sobre un fondo, y no en la relación profunda con la madre en la nutrición.

De lo contrario, no seria tan difícil hacerla atrapar por el lactante, y la anorexia mental tendría otro giro.

La incumbencia lo que hay de con respecto al investimiento narcisístico y al investimiento del objeto, debe ser comprendido en función de aquello que justifica su denominación y su aislamiento; todo objeto, como tal, no debe ser definido en tanto que determinado en principio como parcial, de ninguna manera; pero la relación central de esta relación del cuerpo propio con el falo debe ser considerada esencial en la relación "nachträglich" con los objetos perdidos; si en el centro no estuviera el destino de esta posibilidad perdida, esencial, del objeto fálico como un blanco, como esas jalas de los mapas marinos cuyo interior no está representado, sino solamente el contorno, a saber, que por delante está aquello que concierne no solamente a los objetos de deseo, sino a la voluntad; esta relación es esencial.

Ya que no se dibujará jamás lo que esta en el interior de la isla.

Lo que dije hoy en cuanto a la imagen ventral me hizo pensar en el erizo, ¿cómo hacen ellos el amor?. Le hablare por teléfono a Jean Rostand.

"El zorro sabe mucho de eso, conoce muchas tretas, el erizo no tiene más que una, pero famosa, el Archinops."

Giraudoux, en Bella, relata el estilo relámpago de un señor que tiene un estilo famoso que atribuye al zorro. Tal vez el erizo también conozca esta treta; se trata para él de deshacerse de sus insectos; el zorro entra lentamente al agua, se deja invadir hasta que no queda afuera nada más que la punta de su nariz, sobre la cual las últimas pulgas danzan su ultimo Ballet.

Que esta imagen les ilustre que la relación de todo lo que es narcisístico es concebida

PSIKOLIBRO

como raíz de la castración.



L'analyste et son deuil

28 de Junio de 1961

En la invocación de Platón al principio del "Critias" se hablo del tono como de un elemento esencial en la mesura de lo que se dice.

Platón invoca lo que es el objeto de lo que va a hablar: el nacimiento de los Dioses. Nosotros hemos estado, lateralmente, muy cerca de este tema.

Para alguien que hace gala de ateísmo, les sorprenderá oír hablar de los Dioses como de aquello que se encuentra en lo Real.

Lo que les digo aquí es sentido por muchos como siéndoles dirigido en forma particular, no individual, y con más razón tampoco colectiva.

Es pues que hay mucho lugar entre uno y otro, es lo que tal vez, propiamente hablando se llama hablar en el desierto. No es que me vaya a quejar de deserción alguna: en el desierto, puede haber una muchedumbre. El desierto no está constituido por el vacío.

Lo importante es que ustedes hayan venido a encontrarme un poco en el desierto. Todos ustedes tienen una pequeña preocupación acerca del límite del desierto.

Es por esto que me aseguro que lo que diga aquí no esté nunca hecho estorbando el rol que debo desempeñar, que es el del analista.

Para decirlo todo, es en la medida en que mi discurso, en tanto que apunta a la posición de psicoanalista, y que yo distingo esta posición como estando en el corazón de la respuesta que el analista debe dar al poder de la transferencia, en este lugar el analista debe ausentar se de todo ideal del analista, es en la medida en que mi discurso respeta esta condición, que puedo sostener las dos posiciones, la de analista y la de aquél que les habla del análisis.

Seguramente, se puede formular algo del orden del ideal: hay capacitaciones del analista, el analista no debe ignorar ciertas cosas. Pero no es esto lo que está en juego en su posición de analista.

PSIKOLIBRO

Platón, al principio del "Critias" se refiere al saber sobre la garantía de que el tono permanecerá mesurado. En su época la ambigüedad era menor. El sentido de la palabra "saber" es a lo que apunto a propósito de la posición del analista, y justifica la imagen ejemplar de Sócrates.

Henos aquí arribados la ultima vez, a este punto esencial de la función del objeto "a", a pesar de ser la que menos he elucidado hasta ahora.

Lo he hecho respecto a esta función del objeto en tanto que él se presenta como parte separada, "objeto parcial" como se dice. Y, llevándolos al texto al que les ruego se remitan, les he hecho notar que Abraham entiende allí formalmente el amor del objeto, del cual justamente esta parte está excluida, es el amor menos el objeto parcial.

En ultimo termino, las especulaciones de Winnicot sobre el objeto transicional se relaciónan con las meditaciones del círculo kleiniano.

Esta "parcialidad" del objeto tiene la relación más estrecha con la función de la metonimia, que se presta en gramática a los mismos equívocos: es la parte tomada por el todo. Esto deja todo abierto como verdad y como error:

Como verdad: esta parte se transforma y se convierte en el significante.

Como error: nos referimos a la realidad para comprenderla.

Vean la relación entre el objeto del deseo en tanto que su estructuración como objeto parcial es fundamental en la experiencia analítica, y que el correlato libidinal, por este hecho, es aquello que permanece más irreductiblemente investido a nivel del cuerpo propio; esto constituye el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central.

Es en tanto que, según Abraham, el falo real permanece, sin que lo sepa el sujeto, como aquello alrededor de lo cual es preservado el investimiento máximo; es en esta relación misma que este objeto parcial es elidido, dejado en blanco en la imagen. del otro en tanto que investido (besetzt), no solamente de una carga, sino de algo que rodea este blanco central. Es notable que la imagen que podemos erigir en el apogeo de la fascinación del deseo, del tema platónico en el pincel de Botticelli, se renueva: Venus, saliendo de la ola, este cuerpo erigido por encima del oleaje del amor amargo, Venus también Lolita; qué nos enseña esta imagen a nosotros, los analistas, si hemos sabido identificarla en la ecuación simbólica: girl = phalius (Fenichel), sino que el falo, allí donde lo vemos simbólicamente, es justamente donde no está; allí donde lo suponemos, bajo el velo, manifestarse en la erección del deseo, es de este lado de acá del espejo.

Si está allí ante nosotros, en el cuerpo deslumbrante de Venus, es en tanto que no está allí, y que esta forma esta investida por todos los atractivos "Triebregungen" que lo cercan del afuera; el falo está de este lado de acá del espejo, en el interior de este recinto narcisístico.

Lo que emerge de forma fascinante, se encuentra investido de oleajes libidinales que vienen de A, de allí donde ha sido retirado del fundamento narcisístico en que viene a formarse la estructura objetal, con la condición de que respetemos sus aportes y sus elementos, Aquello que constituye las "Triebregungen" en el Deseo, distinto de la Demanda y de la Necesidad, tiene su sitio en este resto al cual corresponde, en la imagen, ese espejo por el cual ella es identificada a la parte que le falta y cuya presencia invisible da su brillo a la Belleza.

Es este el punto central de lo que tenemos que pensar de la función de A.

Recuerden el mito de la mano que se tiende hacia el leño. Qué extraño calor debería llevar consigo esta mano, para que el mito sea verdadero, para que por su acercamiento brote esta llama por la cual toma fuego el objeto, milagro puro, ya que por más raro que sea este fenómeno, aún es necesario que se pueda considerar como impensable que no se lo pudiera impedir.

Este milagro implica que en el medio de este fuego inducido, aparezca una mano.

Tal es la imagen ideal de un fenómeno soñado como aquél del amor.

Todos saben que el fuego del amor no quema más que en voz baja. Que la pólvora húmeda pueda contenerlo sin que afuera se revele nada. En El Banquete, la naturaleza del amor es la naturaleza de lo húmedo (III); lo que es allí el reservorio de amor total en tanto que es amor de viviente, es esta sombra narcisística, cuya presencia anticipé la última vez, esta mancha de moho (moisissure).

Este moho (moisi) puede ser nombrado mejor de lo que se piensa, si la palabra (mot) es incluida. Nos uniríamos a la especulación del tierno Fénelon, ondulante cuando ha hecho también él del moi el signo de no sé qué aparentemente M.R.P. a la divinidad.

Este olor a rata reventada de la ropa interior sobre el reborde de una bañadera, permite notar allí un signo humano esencial. En estilo de analista, no es únicamente por preferencia que lo prefiera a las vías que se califican de abstracción, puede ser para cuidar en ustedes un olfato que yo podría adular igual que cualquier otro.

El analista, sin saber muy bien delimitarlo en la escala, ha delimitado este punto alrededor del complejo urinario con su relación oscura con el fuego (mear encima —uro, yo quemo— urina, la orina). Con la relación que hay entre el secado de las sábanas, y más tarde el erotismo, (¿Por qué Pierrot está en blanco?). Se ve la relación entre la enuresis y las primeras poluciones.

Es alrededor de esto que juega la dialéctica del amor y del deseo.

El objeto central, el pequeño mapa geográfico, la pequeña Córcega en la bandera(310), que todo analista conoce bien, el objeto del deseo se presenta como un objeto salvado de las aguas de vuestro amor. Debe ser situado en el seno de la misma zarza ardiente en que fue anunciado lo que hay en su opaca respuesta: "Soy lo que soy"

A punto de saber quién habla, somos siempre llevados a esta interrogación del diablo de Cazzotte, de donde puede asimismo salir la pequeña perra del deseo (Ché Vuoi?).

PSIKOLIBRO

Este es el punto cumbre del "a" del deseo que, en cuanto al atractivo libidinal del "a", nunca es superado; lo que lo antecede en el desarrollo: a saber, las formas primeras del objeto en tanto que separadas, seno, heces, no toman su función más que "nachträglich". Son retomadas como habiendo jugado su juego en el mismo lugar, en la dialéctica del amor a partir de las demandas primitivas, del "Trieb" de la nutrición que se ha instaurado desde el inicio; porque la madre habla, se apela a otro objeto que el seno, para distinguir otro plano; el seno que no es solamente lo que se devora, sino lo que se rehusa porque ya se quiere otra cosa.

Es alrededor de la demanda que las heces (primer regalo) se retienen o se dan como respuesta a la demanda.

En las relaciones oral, anal, el Tener se confunde con el Ser, El Tener sirve al llamado del Ser de la madre, más allá de lo que ella puede aportar de soporte anaclítico.

Es a partir del advenimiento del falo en esta dialéctica que se abre, por haber estado reunida en el, la distinción entre el Ser y el Tener.

Más allá del objeto fálico, la cuestión se abre, en el lugar del objeto, de otra manera.

Lo que presenta en esta emergencia de isla, este fantasma, este reflejo donde se encarna como objeto de deseo en la imagen más sublime, en aquello que le falta, es a partir de allí que se origina la continuación de la relación del sujeto con el objeto del deseo.

Si el cautiva por aquello que le falta allí, ¿dónde encontrar aquélla por lo cual él cautiva?.

La continuación y el horizonte de la relación con el objeto, si no es ante todo una relación conservadora, es interrogarle sobre lo que tiene en el vientre, aquello que se continúa sobre la línea donde tratamos de aislar la función de "a", es la línea sadiana, por donde el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, por donde le es solicitado volverse a lo que tiene de escondido, para venir a llenar esta forma viva en tanto que fascinante. Lo que se le demanda al objeto, es hasta dónde puede soportar esta pregunta; evidentemente no puede soportarla más que hasta el punto en que la última falta ha sido revelada, hasta el punto en que esto se confunde con la destrucción del objeto.

Es porque este punto es revelado que se constituye esta última barrera de la Belleza, en que la exigencia de conservar el objeto se refleja sobre el sujeto mismo.

En Rabelais, cuando Gargantúa parte hacia la guerra: "Cuida lo que hay que conservar — la bragueta", su mujer le responde plena de sapiencia: "Compromételo todo, todo puede perderse, pero esto guárdalo irreductiblemente en el centro" — es justamente esto lo que se trata de no arriesgar.

Todo esto sería muy lindo, si fuera igual de fácil pensar el deseo a partir del sujeto, como si debiera más reencontrar, en el nivel del deseo, este mito en el que se ha desarrollado el nivel del conocimiento, de hacer del mundo esta vasta tela tirada del vientre de la araña-sujeto.

¿Seria tan simple que este sujeto dijera "yo deseo"?, Esto no es tan simple. Es mucho menos simple que decir "amo oceánicamente", como se expresa Freud a propósito de la experiencia religiosa. Yo amo, baño, inundo por añadidura —apenas como para mojar un pañuelo, sobre todo que esto es cada vez más raro; los grandes húmedos desaparecen desde la mitad del siglo XIX.

Ser deseante es otra cosa. Esto deja el juego en suspenso, los desafío a encontrarlo en el fantasma, fuera de donde lo indica Genet en "El Balcón": Cualesquiera que sean las elucubraciones de estos señores sedientos de encarnar su fantasma, hay un punto común a todos; es que hace falta en la ejecución, hace falta un rasgo que no haga verdad.

Es este el lugar del significante S barrado, para que se sepa que esto no es más que un significante: esto inauténtico, es el lagar del sujeto en tanto primera persona del fantasma.

La cedilla del ça (esto) en francés, es un apóstrofo; es en el apóstrofo de "c'est" (esto es o está) que yace la persona del inconsciente a nivel del fantasma.

Esto no facilita el pasaje del objeto a la objetalidad. Hay todo un desfasaje del objeto del deseo con respecto al objeto real, que está determinado fundamentalmente por el carácter negativo de la aparición del falo; del objeto, desde sus formas arcaicas (orificiales, anificiales, podría decirse) del pasado infantil al objeto de la mira ambivalente del deseo (objeto de destrucción), ya que esto no tiene ninguna necesidad más que de hablar en relación al objeto del deseo de un estadío supuestamente post-ambivalente.

Ligazón con el ataque sádico, de ninguna manera una pura y simple satisfacción de una agresión pretendidamente elemental, sino una forma de interrogar al objeto en su ser, sacar de allí el "o bien" que está introducido allí a partir del vértice(311) fálico entre el Ser y el Tener.

Después del estadio fálico, nos reencontramos tan ambivalentes como antes. No es esta la peor desgracia. no vamos muy lejos con saber que a este objeto, en tanto que objeto del deseo, lo vamos a esconder en determinado momento, a falta de saber cómo proseguir la cuestión.

Forzar a un ser, ya que es esta la esencia del "a", más allá de una vida, no esta al alcance de todo el mundo; no es que no haya límites naturales al constreñimiento, al sufrimiento, es que incluso forzar a un ser al placer no es un problema que resolvamos tan fácilmente, por el hecho que conducimos nosotros el juego, que es de nosotros que se trata.

Justine resiste todos los malos tratos, si bien hace falta que intervenga Júpiter. Pero Justine no es más que una sombra. Juliette es la única que existe, pues es ella quien sueña. Como tal, y soñando, ella debe ofrecerse a todos los riesgos del deseo —y no los menores— a los que se expone la Justine. Va lejos(312).

Henos aquí llevados al sujeto: ¿cómo es que esta dialéctica del deseo puede ser conducida por el sujeto, si él no es más que un apóstrofo que está en una relación con el deseo del otro?.

PSIKOLIBRO

Aquí interviene la función del Ideal del yo, en tanto que es de ella que se preserva i(a), el yo ideal, esta cosa preciosa que se trata de tomar, esta pequeña vasija símbolo de lo creado, en que cada uno trata de darse a sí mismo alguna consistencia: todo converge allí, todas las nociones de forma y de modelo, y, en la referencia al otro, tenemos en el inicio este soporte donde va a poder jugarse la captura de la flor. ¿Por qué?. Porque no hay ningún otro medio para que el sujeto subsista.

¿Qué es lo que nos enseña el análisis por la imagen de la fobia y del "Tótem", (de este Totem tan controvertido en nuestros días, que de el ya queda poco).

Bien se puede arriesgarlo todo por el placer, la gresca, la prestancia, y hasta la vida, pero no aquélla que liga al sujeto a esta imagen.

Que un Bororo no sea un Ara no es una fobia del Ara. El único factor común entre los dos, es la imagen en su función de discernimiento del objeto; es el yo ideal. Esta metáfora del deseante puede volverse urgente en cualquier cosa. En Juanito, es el momento en que lo deseado este sin defensa(313) en el lugar del deseo del otro, donde amenaza la ribera, el límite, i(a): es allí donde el sujeto se recupera y aparece en la piel del oso antes de haber lo matado; Pero es una piel de oso dada vuelta; y es en el interior que el fóbico defiende al otro, se trata de la imagen especular. La imagen especular tiene un lado de investimiento, pero también otra cara, que es la de ser una barrera contra "el Pacífico" del amor.

El investimiento del otro es defendido por el yo ideal.

El investimiento del falo propio es defendido por el fóbico; la fobia es lo luminoso que aparece para indicar que se está rodando sobre la reserva de la libido. Aún se puede rodar un cierto tiempo con eso. Esto es lo que quiere decir la fobia, y es por eso que su soporte es el falo como significante

Recuerden al sujeto de E. Sharpe. Ese tosiqueo con el cual advierte a su analista, antes de entrar, de todo lo que está escondido detrás: ¿qué haría yo si estuviera en un lugar donde no quisiera que se me descubra?

Un pequeño ladrido: se diría "no es más que un perro" —ese perro que se ha masturbado sobre la pierna del paciente.

¿Qué es lo que encontramos?

Que el significante, más que nunca en posición de defensa, en el momento de entrar hace semblant de ser un perro. No es un perro, hace semblant. Son los otros los que son perros antes que él entre. El les advierte de tomar su apariencia humana.

Ser un perro, eso quiere decir que se hace "guauguau" nada más. Se diría "es un perro": valor del einziger Zug.

Y del mismo modo, cuando ustedes toman el esquema en el cual Freud nos presenta La identificación del Ideal del yo, lo hace por el desvío de la psicología colectiva. ¿Qué se produce (anticipando a Hitler) para que cada uno entre en esta fascinación que permite congelar a una masa?.

Todos los "moi" estando allí, algo frente a ellos, sus objetos, profuit = este elemento colectivo: el Ideal. Este ideal que durante un tiempo bastante corto permite todo y cualquier cosa. ¿Qué requiere?. Que estos "äussere Objekte'' sean tomados como teniendo un rasgo común.

Lo que es cierto a nivel colectivo, también lo es a nivel individual.

La función del Ideal, en la medida en que con cuerda la función de un sujeto con sus objetos, es en tanto que en el mundo del sujeto que habla, es un puro asunto metafórico conferirles un rasgo común.

En el mundo del sujeto que habla, es un puro asunto de decreto fijar este rasgo común a la diversidad de los objetos (perro, gato...), y de decretar que, para subsistir en un mundo donde el i(a) del sujeto sea respetado, hacen todos "guau guau". Tal es La función de este "einziger Zug".

Es esencial mantenerla también estructurada.

Fuera de este registro, es imposible saber lo que Freud dice en la psicología del Duelo y la Melancolía.

¿Qué es lo que significan el duelo y la melancolía? Con respecto al duelo, es en torno a la función metafórica de los rasgos, en lo que refieren al objeto del amor, en tanto tienen privilegio narcisístico, que va a girar toda la continuidad del duelo. Freud insiste sobre ello. El duelo consiste en autentificar la pérdida real del objeto pieza por pieza, signo por signo, Ideal por Ideal.

¿Qué habría que decir si este objeto fuera un "a", un objeto de deseo, sino que este objeto está siempre enmascarado detrás de sus atributos?

El asunto no comienza sino a partir de La Melancolía.

El objeto es allí mucho menos aprehensible, por estar ciertamente presente y desencadenar efectos catastróficos por amenazar allí a ese Trieb fundamental que los adhiere a la vida.

Freud indica no se que decepción que no sabe definir, ¿qué veremos nosotros allí para un objeto tan velado, oscuro?, Estos no son ninguno de los rasgos de un objeto que no se ve, al cual el sujeto se prende; podemos encontrar algunos a partir de sus propias carácterísticas: "no soy nada".

No es a la imagen especular a lo que se tiende.

El está en el dominio de las auto-acusaciones, en el dominio de lo simbólico, incluido allí el Tener: está arruinado.

PSIKOLIBRO

¿Acaso esto no les indica algo?.

Este punto de conjunción no es el del duelo ni de la depresión en el sujeto por la pérdida de un objeto, sino de un cierto tipo de remordimientos, desencadenado por un cierto tipo que es del orden del suicidio del objeto.

Entonces, remordimientos a propósito de un objeto ingresada en el campo del deseo, y que, debido a ciertos riesgos que ha corrido en la aventura, ha desaparecido.

Analicen estos casos, Freud nos trazó la vía.

Ya en el duelo normal, esta pulsión que el sujeto vuelve contra si, era, en el lugar del objeto, una pulsión agresiva. Sondeen estos remordimientos dramáticos la fuerza de la cual vuelve contra el significante mismo una potencia de insulto que puede lindar con la de la melancolía, encontrarán ahí la fuente; con este objeto que se ha escapado así, no valía la pena tomar tantas precauciones —haberse alejado de su verdadero deseo si este deseo, a este objeto, se lo llega hasta a destruir,

Este ejemplo extremo, que no es raro ver en el rodeo de tal pérdida, después de lo que sucede entre sujetos deseantes, en el transcurso de esos largos abrazos que se denomina las oscilaciones del amor, les lleva al corazón de las relaciones entre I y a.

Este limite, en torno al cual siempre es cuestionada la seguridad del limite, es aquello de lo cual se trata en ese punto del fantasma, que es aquel con el cual debemos saber tratar.

Esto supone en el analista una completa función mental de la función del significante, en tanto debe captar por qué desvío es siempre ella la que está en juego cuando se trata de la posición del Ideal del yo.

Pero es algo distinto lo que concierne a la función del "a".

Lo que Sócrates sabe, y que el analista debe entrever, es que con respecto a "a" la cuestión es muy distinta de aquélla del acceso a ningún ideal. Lo que está en Juego aquí en esta isla, este campo del ser que el amor no puede sino circunscribir, es algo de lo cual el analista no puede más que pensar que cualquier objeto lo puede llenar.

Somos llevados a vacilar sobre los límites en que se plantea esta cuestión: ¿qué eres tú con cualquier objeto que entra una vez en el campo de nuestro deseo?.

Que no hay ningún objeto que tenga más valor que otro. Es en torno al duelo que está centrado el deseo del analista. Agatón hacia quien se dirige el elogio de Sócrates, es el más boludo de todos, y es a él a quien se atribuye haber dicho, bajo la forma ridícula, lo que hay de más verdadero en el amor. El no sabe lo que dice, y no por eso es menos el objeto amado. Y Sócrates dice a Alcibíades: "todo lo que me dices, es para él",

La función del analista conlleva un cierto duelo, "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (conservación del jarrón(314)), es esto lo que quiere decir: a propósito de cualquier cosa, es plantear así la cuestión de la perfecta destructividad del deseo;a propósito de cualquier cosa, pueden interrogar ustedes mismos a un ser, a riesgo de desaparecer allí ustedes mismos.

Final del Seminario 8

PSIKOLIBRO